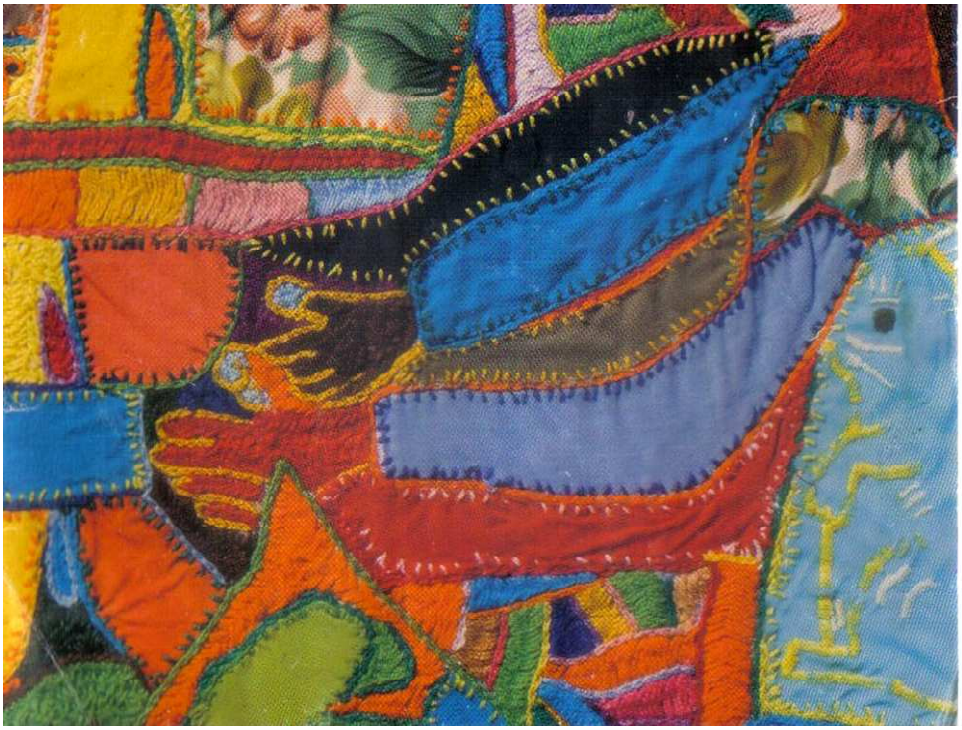
esprit critique
revue internationale de sociologie et de sciences sociales

Imaginaires et Utopie entre marges et marché.



Numéro sous la direction de Nizia Villaça et Georges Bertin.

Sommaire.

Editorial, Georges Bertin, (directeur de recherches, CNAM des Pays de la Loire).

Utopie, idéologie et organisation, professeur Yvon Pesqueux, (chaire de développement des systèmes d'organisation au CNAM).

Au-delà du marché, l'imaginaire, professeur Hassan ZAOUAL, (université du littoral côte d'Opale).

Le Marché : territoire et temporalités de l'échange, Serge Dufoulon, (maître de conférences université Grenoble II).

Design de ghettos dans les grandes villes : les enjeux du design pour l'innovation sociale par le professeur Alexandre Rocha (Université fédérale du Rio Grande Sul), professeur Fabio Parode (Unisinos) et Professeur Ione Bentz (université de Sao Paulo).

Le marché de l'amour, Maud Léguistin, (LISST CERS, Université Toulouse 2 -Le Mirail).

Se réaliser, les intermittents du RMI entre activités, emplois, chômage et assistance, Martine Abrous, (sociologue consultante).

Rio de Janeiro, culture périphérique et consommation, Professeur Nizia Villaça.

Récits urbains, trajets périphériques, Professeur Nizia Villaça.

La société décalée, Professeur Patrick Baudry, (Université Bordeaux III)

Le corps est ailleurs, Pierre Henri Jeudy (CNRS).

Patrimoines en dangers, Yvonne de Siké (Musée de l'Homme).

Sociabilité contemporaine, le Pelourinho… docteur Cintia San Martin (Université de Rio de Janeiro), Professeur Josenil de S Sousa (chercheuse, facultés métropolitaines unies, Brésil).

Le New Age, entre marges et marché, Georges Bertin (CNAM PDL).

Hors thème.

L'Imaginaire et le discours obsessionnel. Étude de psychologie culturelle, CONSTANTIN MIHAI (Université de Craiova et LAPRIL).

Compte rendus de lecture.

La psychanalyse à coups de marteaux, de Jean Benoît Paturet.

Le jeu des Sciences de Fernando Belo.

L'expérience du symbole de Georges Lerbet.

The Avalonians de Patrick Benham.

Imaginaires et Utopies, entre marges et marchés.

Editorial.

Georges Bertin.

« *Mais alors,* dit Alice, *si le monde n'a aucun sens qui nous empêche d'ne inventer un* ? »

Entre marges et marché, les espaces sociaux des cultures périphériques et de la consommation procèdent d'imaginaires -le plus souvent urbains mais pas uniquement- marqués souvent au coin de la marginalité. S'y exercent diverses formes de rapports à la temporalité et de solidarités actives entre consommation et résistances, entre stabilités et mobilités sociales.

Le projet de ce numéro de la revue résolument transdisciplinaire a été de mettre en évidence quelles interactions sont à l'œuvre face aux pouvoirs institués, quelles exclusions/inclusions s'y font jour et comment elles interpellent le politique au travers de leurs manifestations : cultures urbaines, modes, réseaux sociaux de communication à distance… ?

S'il est vrai que « l'on connaît mieux une société en étudiant ses fêtes que ses statistiques » (Jacques Attali), il nous a semblé opératoire d'étendre cette remarque à l'ensemble des productions de l'Imaginaire, et singulièrement à la question de l'Utopie, production « princeps « de l'imaginaire, laquelle occupe à nouveau le devant de la scène sociale si l'on veut bien considérer le nombre de mouvements qui, partout dans le monde s'en réclament et tentent de *« penser ensemble un monde plus responsable, respectueux de l'environnement naturel, humain, barrant la route à la barbarie, à l'avidité, privilégiant la croissance personnelle à la matérielle » (*blog internet) ou encore *« s'emploient à déconstruire l'idéologie productiviste dominante et ses trois principaux dogmes : la croissance comme solution miracle à nos maux économiques, la consommation comme seul critère d'épanouissement personnel et la centralité de la valeur travail comme seule organisation de la vie sociale »* (mouvement international Utopia).

De fait, comme l'indiquait l'historien Bronislaw Baczko[1], qui distingue utopies fermées et utopies ouvertes, celles-ci se manifestent aux périodes d'explosion de l'Imaginaire social, et il prenait l'exemple du siècle des Lumières (Aufkalrung) pour montrer que l'histoire ramène celui-ci en surface sur la base de grands cycles qui en favorisent l'émergence. Il les nomme « périodes chaudes » de l'imaginaire, quand

[1] Conférence au Collège de France, 18-02-03.

les lumières de l'Utopie s'imposent de nouveau sur les scènes sociales. Ce qui semble bien être le fait de l'époque que nous vivons.

Prenons l'exemple de l'Utopie, celle-ci à la période grecque classique aux origines de notre civilisation, concernait l'aristocratie, le développement urbain, et le cosmopolitisme.

- **L'aristocratie** posait la question du développement philosophique, de Pythagore à Platon, lequel devait garantir une société plus juste car soumise au gouvernement des meilleurs. Ainsi, Yvon Pesqueux, professeur au CNAM, philosophe et sociologue, nous propose ici un magistral cadrage théorique renouvelant quelque peu cette question si complexe. Il l'approfondit au regard des positions philosophiques et sociologiques contemporaines, réflexion relayée par Hassan Zoual et Serge Dufoulon, chacun à partir de ses propres perspectives en relation avec la toute puissance des marchés sur fond de crise financière.
- **Le développement urbain** figure ici parmi nos principales préoccupations. On le verra en lisant les articles des professeurs Nizia Villaça, et Patrick Baudry, qui se sont penchés sur la problématique de la ville et de ses mutations, du rapport que nous y entretenons à nos corps (Pierre Henry Jeudy) ; au sein de celle –ci malheureusement, il se trouve bien des laissés pour compte qui doivent composer avec les nouvelles

donnes de nos sociétés tentaculaires et consuméristes tels les bénéficiaires du revenu minimum d'insertion que campe avec des figures souvent émouvantes Martine Abrous. La ville est aussi le lieu des solitudes, de l'anomie écrivait Durkheim, et Maud Leguistin montre comment les réseaux sociaux organisent désormais le « marché de l'amour ».

- **L'expansion civilisatrice** est la troisième figure de l'Utopie, que l'on nomma cosmopolitisme, et l'on verra que depuis la transmission des biens et les figures du « matrimoine » dans les îles grecques que présente Yvonne de Siké à l'univers du Pelourinho campé par Cintia San Martin et Josenil de Souza, via les designs de ghettos des grandes villes étudiés par Alexandre Rocha, Fabio Parode et Ione Bentz, ou encore dans deux communautés du Nouvel Age dont nous avons esquissé les portraits, se dessine sous nos yeux des configurations du social qui interpellent les consensus actuels., nous obligent reconsidérer des points de vue et des positions acquises puisque justement les significations imaginaires sociales qui les supportaient n'ont plus cours.

Un tel travail s'et imposé à nous sur la base des réflexions que nous menons de façon convergente depuis des années et dont Nizia Villaça a réactivé les bases lors du séminaire international « Imaginaires de

l'espace, mode et périphérie », organisé par elle, à l'Université de Rio de Janeiro, les 18 et 19 octobre 2010.

Ceci nous est en effet apparu de première nécessité, en cette période de crise, car comme l'écrit Nizia Villaça, « penser la crise qui frappe l'homme contemporain, c'est penser son imaginaire, ses processus de subjectivisation, ses représentations du temps et de l'espace ».

Si nous sentons bien que l'Imaginaire social, celui qui surgit des marges et du chaos, est créateur/producteur de nouvelles significations à partager, de formes « instituantes » pour reprendre la définition de Cornélius Castoriadis, nous savons bien aussi qu'il est souvent prétexte à de nouvelles confiscations, si ce n'est de réïfications, de la part des marchés sur les places publiques, les halls de la Mode ou les étranges lucarnes de la « société du spectacle ». Il est alors véhiculé par les images mimétiques du leurre ou de la reproduction stérile.

En même temps, l'Imaginaire échappe à ceux qui voudraient bien le circonscrire à leurs intérêts et le lecteur trouvera également ici quelques provocations à imaginer d'autres modes de fonctionnement, « qui, pour citer encore Nizia Villaça, nous obligent à penser en dehors de nos catégories figées, et à fuir les classifications paralysantes ».

Car les notions que nous évoquons dans ce numéro et que chacun des contributeurs s'est employé à déconstruire, sont loin d'être univoques.

Nous pouvons sembler les ignorer comme le font tant de politiciens enfermés dans des représentations convenues, voire les craindre et c'et la tendance réactionnaire du repli frileux. Yvonne de Siké, directeur de recherches au Musée de l'Homme, a également posé cette question à propos de son terrain et nous n'hésitons pas à l'élargir et l'extrapoler à l'ensemble de ce numéro d'Esprit Critique en la paraphrasant: « y a-t-il vraiment un danger culturel dans une société où les changements se précipitent ou bien s'agit-il de s'agit-il d'une phase d'apparition de nouvelles formes de cultures (régionales et/ou particulières) et de définition de nouvelles frontières culturelles ? Les objets culturels, écrit-elle, servent en ce sens d'indicateurs précis ». Entre imaginaires et marché, entre marges et périphérie, la notion de « site symbolique d'appartenance » exposée par Yvon Pesqueux, et qu'il situe entre ordre et désordre, est sans doute un des concepts qui nous permet d'éclairer le débat, qui nous invite à interroger croyances et mythes qui lui donnent sens.

De fait, l'utopie ouverte est toujours processus de civilisation quand elle s'oppose à la barbarie, elle est affaire humaine. Encore faudrait-il, comme le suggérait Georges Balandier, accepter que la société n'ait pas d'achèvement, bien que la clôture totalitaire prétende y parvenir (utopies fermées), en élargissant l'espace dont la logique

techno-gestionnaire n'est pas la souveraine exclusive, « ce territoire que l'homme, par ses attentes et ses rêves, ses exigences de valeur, sa relation sensuelle au monde, désigne encore comme son vrai lieu.[2]»

Le jeudi 10 mars 2011.

Georges Bertin.

Directeur d'Esprit Critique.

[2] Balandier Georges, *Le dédale*, Fayard, 1994, p. 234.

Utopie, idéologie et organisation.

Yvon PESQUEUX Professeur au CNAM

Chaire « Développement des Systèmes d'Organisation »

Introduction

La question de l'utopie se pose en dualité de celle de l'idéologie en « sciences des organisations » dans le contexte actuel de la fin du « moment libéral » au travers de la référence à une « réalité » organisationnelle managérialiste supposée « applicable » à toute la société. Cette perspective vaut donc à la fois comme utopie aussi bien que comme idéologie. Un des traits qui viennent marquer la convocation de l'utopie et de l'idéologie passe aujourd'hui, par exemple, par la primauté accordée au « pragmatique réduit », conception qui vaut à la fois comme utopie et comme idéologie et où la seule réussite matérielle est considérée comme critère de vérité. A ce titre, comme le souligne M. Foucault[3], science, savoir, utopie et idéologie tressent des liens forts : le savoir se construit sur des certitudes (ou des doutes) dont on peut parler au regard d'une pratique discursive qui va servir à spécifier le domaine constitué, la science constitue une sélection dans l'espace d'un savoir, utopie et idéologie venant fonder ce processus de sélection. Comme il le signale, « *la question de l'idéologie posée à la science (…), c'est la question de son existence comme pratique discursive et de son fonctionnement parmi d'autres pratiques (…) S'attaquer au fonctionnement idéologique d'une science pour le faire apparaître et pour le modifier, (…) c'est la reprendre comme pratique parmi d'autres pratiques* »[4].

Pour simplifier, l'utopie tout comme l'idéologie constituent un système de valeurs partagé par les membres du groupe qui s'y réfèrent, un « prêt-à-penser » qui fonde les jugements de valeurs. Il s'agit donc d'un préjugé. Mais ajoutons tout de même que si l'on définit grossièrement la culture comme un système de valeurs, de même que l'éthique, on doit alors se poser la question de savoir ce qui distinguerait les quatre termes d'« utopie », d'« idéologie », de « culture » et d'« éthique », d'autant que les valeurs en question sont peu ou prou les mêmes, les quatre termes étant également créateurs d'« images » mentales. La différence est alors sans doute à rechercher dans le contexte. C'est d'abord la partialité inhérente aux notions d'utopie et d'idéologie qui est à souligner, partialité qui les rapprocheraient de la loyauté, de la foi et de la croyance, mais avec une connotation négative.

[3] M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Gallimard, collection « nrf », Paris, 1969, p. 238
[4] M. Foucault, *op. cit.*, pp. 242-243

Tout comme avec la culture, la partialité dont il est question avec l'utopie et l'idéologie est le moment de confrontation entre des éléments dont chacun des porteurs est relativement conscient (des comportements externes, des manières d'être au monde, etc.) et au contenu émotif très important (valeurs et présomptions, visions du monde, modes de pensée, etc.). Mais il faut au préalable savoir distinguer idéal-type (construit dans une perspective compréhensive) de stéréotype (« support » de l'idéal-type tout comme du préjugé) et de préjugé (qui est l'usage affectif « dégradé » du stéréotype), comme nous y invite l'ouvrage publié par le Centre de Documentation Tiers-Monde[5]. Un stéréotype signifie « *une action que l'on répète sans l'avoir soumise à un examen critique… Ils sont simplificateurs et globalisant, en ignorant les variations* ». Le préjugé « *est un jugement (positif ou négatif) qui précède l'expérience, un prêt-à-penser consacré, dogmatique, qui acquiert une sorte d'évidence tenant lieu de toute délibération* ». Il y a une composante affective dans le préjugé. Tout comme l'image, le stéréotype est le support de l'ordre du discursif d'un modèle et peut exprimer un préjugé mais aussi les engendrer. Tout préjugé est rendu intelligible par un stéréotype, mais tout stéréotype n'est pas nécessairement un préjugé. Le stéréotype naît de la confrontation entre deux groupes et en exprime la différence au nom de l'un par rapport à l'autre (perspective comparative). Le stéréotype possède donc une fonction à la fois de simplification (pour rendre possible une représentation et exprimer les contours d'un modèle, donc fatalement réducteur), cognitive (pour aider à comprendre) et identitaire (et c'est là qu'il peut servir à fonder une incantation, la simplification conduisant au préjugé venant nourrir les utopies tout comme les idéologies). C'est finalement quand le stéréotype devient monotype (ou cliché), c'est-à-dire banalité que s'amorce le processus de dégradation… L'utopie et l'idéologie commencent là où le stéréotype débouche sur la dévalorisation de l'Autre.

L'utopie comme l'idéologie sont donc à la fois cognitives et morales dans la mesure où elles construisent un ordre entre des valeurs venant indiquer ce qui est « bien » et ce qui est « mal ». Elle va se construire sur trois opérateurs essentiels : le duo « simplification – incantation », sachant que plus il y a simplification et plus l'incantation est facilitée, la dissociation entre les amis (ceux qui partagent le même système de valeurs) – et les ennemis (les autres qui seront alors à convaincre ou à éliminer) et la phagocytose qui permet à l'utopie tout comme à l'idéologie de proliférer en « récupérant » des thèmes qui lui sont étrangers afin de les incorporer dans « son » système de valeurs ».

[5] L. Flécheux, « Stéréotypes et préjugés : des filtres qui bloquent les relations interpersonnelles » *in Se former à l'interculturel*, Centre de documentation Tiers-Monde, Editions Charles Léopold Mayer, Paris, 2000, pp. 15-18

Ils servent de moteur à l'imaginaire dans la perspective de construire des visions. La vision est un mot qui dérive du verbe « voir » mais avec une inscription dans le temps : une vision, c'est voir dans le futur. Assortie d'une logique rationaliste, la vision est à la fois la représentation d'un futur désirable mais aussi d'un futur possible. A ce titre, « vision » se rapproche de « représentation » en venant indiquer la focalisation de l'énergie individuelle vers la réalisation de la vision. C'est en ce sens que la vision conduit à la mission. La vision est en quelque sorte une image performative issue d'une forme d'inspiration fondée sur les croyances et les valeurs, de l'intangible rendu tangible et donc possible et donc de l'utopie ou de l'idéologie pour ce qui nous concerne ici. C'est en ce sens que l'on va parler de « vision stratégique » à l'usage des chefs d'entreprise. D'un point de vue politique, la vision est à la fois inclusive (du plus grand nombre possible de groupes) et mobilisatrice. C'est dans cette acception qu'elle est supposée être une caractéristique de l'exercice du pouvoir. La vision est aussi orientation de l'intérieur vers l'extérieur, mais où l'extérieur se retrouve dans le fondement utopique ou idéologique qui inspire la vision. C'est en particulier le cas lorsque l'on se réfère à la science-fiction dans sa capacité à avoir créé une idéologie technoscientifique visionnaire à l'usage des citoyens mais aussi des dirigeants d'entreprise, la direction étant bien le lieu d'instauration de la fiction. Mais par son univocité, la vision est aussi aveuglante…

Ces concepts d'utopie et d'idéologie bénéficient et souffrent à la fois de deux influences majeures dans leurs fondements : celle d'une perspective politique avec T. More pour l'utopie, K. Marx et F. Engels pour l'idéologie et celle de la réaction sociologique au « sens large » puisque l'on peut y inclure aussi les auteurs de l'ethnologie (de Max Weber à R. Boudon en passant par P. Bourdieu, K. Mannheim[6], C. Geertz[7] et L. Dumont[8]). Ce sont l'utopie et l'idéologie qui suscitent et qui limitent la production de modèles organisationnels[9] et qui fondent l'usage de tel ou tel à un moment donné.

Les définitions et leurs conséquences

Des deux notions, c'est l'idéologie qui a suscité le plus de définitions. C'est J. Gabel qui signe l'article idéologie de l'*Encyclopedia Universalis*. Il souligne ainsi, tout comme pour le concept de culture, l'existence d'une quantité considérable de définitions ancrées le plus souvent dans le champ du politique et guettées par le dogmatisme. « *On présente souvent une définition ni plus ni moins relative qu'une autre mais sacralisée par l'aval d'une autorité, ce qui permet de taxer*

[6] K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Cohen Verlag, Bonn, 1929
[7] C. Geertz, Ideology as a cultural system in *The interprétation of cultures*, Basic Books, New York, 1973
[8] L. Dumont, *Homo Aequalis, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris, 1977
[9] Y. Pesqueux, *Organisations : modèles et représentations*, PUF, Paris, 2002

ensuite d'ignorance ou de confusion les tenants des définitions déviantes ». Le concept est présenté, soit de façon neutre (présentation systématique de ce qui est souhaitable), soit de façon péjorative. « *Une seconde distinction, importante quant à ses incidences épistémologiques, est celle qui existe entre superstructure et idéologie. Elle peut être rattachée à celle qu'envisagent certains auteurs anglo-saxons entre origine et détermination sociale de la pensée : le concept d'origine désigne une simple relation de causalité sociale, alors que le terme de détermination exprimerait plutôt l'appartenance à une structure partielle « de combat » que l'on peut soupçonner de « distorsion ». D'après cette définition, les superstructures sont donc d'origine sociale ; quant aux idéologies, elles sont déterminées par l'appartenance à une sous-totalité : classe, génération, entité ethnique, ou sous-culture* ». L'idéologie construit une vision du monde en structurant une vérité. Il est important d'en souligner « l'a-historicisme » et la vocation à constituer un socle de la résistance au changement.

L'idéologie et l'utopie sont proches du concept de culture car elles posent le problème de la contingence de la représentation à un système de valeurs, elles se réfèrent aussi à des éléments posés comme une mythologie et elles possèdent la même plasticité ambiguë. Rappelons ainsi le qualificatif culturaliste attribué à l'idéologie par K. Marx & F. Engels[10], livre publié en 1844, donc peu avant l'unification allemande de 1848, c'est-à-dire à une époque où la question de la culture allemande se posait indépendamment des frontières politiques du pays. A ce titre, tout comme les auteurs du culturalisme d'aujourd'hui, mais sur la base d'autres arguments, K. Marx et F. Engels postulaient que l'on n'échappe pas à son idéologie qui, tout comme la culture, constitue une sorte de « programmation mentale ». On est bien là dans la perspective du passage en force, et le *Bürger* d'être à la fois citoyen et bourgeois dans les contours d'une classe sociale prenant une dimension politique. L'idéologie est alors considérée comme tout ce qui s'oppose à la praxis[11] sur la base d'une dialectique : ce qui est considéré comme réalité est en fait idéologie, c'est-à-dire représentation inversée d'où la nécessité du renversement dialectique (l'homme est un individu qui travaille alors que l'idéologie offre la représentation d'un capitalisme, représentation abstraite et inversée du travail humain). K. Marx propose ainsi un mode de pensée qui permettrait de se libérer de l'idéologie car la compréhension de l'aliénation offrirait les conditions de son dépassement. Ces représentations appartiennent donc à la sphère de l'idéologie ce qui a pour conséquence que la modification des conditions de vie des hommes ne passe pas seulement par la modification des conditions de pensée mais aussi par la modification des conditions matérielles. Au nom de l'idéologie, on peut donc dire qu'il existe des modèles organisationnels plus idéologiques que d'autres de même que l'on peut dire que l'organisation

[10] K. Marx & F. Engels, *l'Idéologie allemande*, Editions sociales, Paris 1972
[11] K. Marx fait jouer un rôle important à la praxis dans la mesure où l'action collective sous ses formes techniques, économiques et sociales peut être considérée comme fondement de l'idéologie

est elle-même idéologie. L'intrusion du concept de système de valeurs indique que l'idéologie, tout comme la culture est affirmation de vérité mais aussi processus d'évaluation et d'identification. En tout état de cause, un aspect distingue idéologie de culture : la culture possède un caractère de permanence lié sans doute à une articulation à des références ultimes alors que les idéologies, même si elles durent, ont tendance à disparaître brutalement, comme si elles pourrissaient. On rappellera ainsi la très rapide disparition de l'idéologie communiste au moment de la chute du mur de Berlin.

K. Mannheim[12], pour sa part, distingue le concept partiel et particulier (polémique et assumant le côté normalement égocentrique de la vie) de l'idéologie, de son concept total et général (structurel, auquel toutes les pensées sont redevables). A l'extrême, l'idéologie – tournée vers le passé ou visant à « faire durer l'état des choses » (comme l'utopie d'ailleurs – tournée vers l'avenir et se rapprochant alors du concept de « mythe social ») est synonyme de « fausse conscience ».

Rappelons quelques éléments de textes consacrés à l'idéologie :

- « *L'histoire de la nature, ce qu'on appelle les sciences naturelles, ne nous intéresse pas ici ; mais nous devrons nous occuper de l'histoire des hommes, puisque l'idéologie presque entière se réduit, soit à une conception erronée de cette histoire, soit à une abstraction complète de cette histoire* »[13].

- « *Une idéologie est un système (possédant sa logique et sa rigueur propres) de représentations (images, mythes, idées ou concepts selon les cas) doué d'une existence et d'un rôle historiques au sein d'une société donnée. Sans entrer dans le problème des rapports d'une science à son passé (idéologique), disons que l'idéologie comme système de représentations se distingue de la science en ce que la fonction pratico-sociale l'emporte en elle sur la fonction théorique (ou fonction de connaissance)* »[14].

- « *L'idéologie est un système global d'interprétation du monde historico-politique* »[15].

Au sens strict du terme, comme tout concept ainsi construit, l'idéologie est la science des idées. Le suffixe *logos* indique deux choses : il s'agit de proposer une « logique de » et un « discours sur », la « logique de » étant rendue intelligible par le « discours sur ». L'idéologie est ainsi corrélative, au XVIII° siècle, du projet encyclopédique de Diderot & d'Alembert dans la mesure où il y est bien question de classer des idées. Mais le projet idéologique ainsi formulé marque aussi son impasse. Sans doute était-ce le dernier possible… Qui se hasarderait aujourd'hui à

[12] K. Mannheim, *op. cit.*
[13] K. Marx, *Oeuvres philosophiques*, vol. VI
[14] L. Althusser, *Pour Marx*, Editions La Découverte, Paris, 1989
[15] R. Aron, *Trois Essais sur l'âge industriel*, Seuil, Paris, 1969

construire l'idéologie d'une encyclopédie sauf déjà contingente à un domaine. L'idéologie au sens premier du terme se trouve ainsi enfouie, sous l'ordre alphabétique, sous le jeu des corrélats. C'est cette acception qui a inspiré la perspective ethnologique qui tend, en plus, à faire englober par l'idéologie le monde de la représentation sociale en y incluant par exemple les symboles et les rites.

Dans une acception, qui domine largement aujourd'hui, il s'agit d'une « *pensée théorique qui croit se développer abstraitement sur ses propres données, mais qui est en réalité l'expression de faits sociaux* »[16]. C'est cette acception qui est à la fois à l'origine de la politisation et de la « sociologisation » du concept. La politisation du concept se réfère à la classe là où la « sociologisation » se réfère à la masse. Rappelons rapidement qu'au nom de la bourgeoisie, il y a bien proposition d'une hiérarchie des valeurs et donc idéologisation de la culture. A ce titre, la Joconde vaut mieux que Madonna ! Par contre, au nom de la « sociologisation », les clivages attribués à la masse vont segmenter entre ceux qui attribuent de la valeur à la Joconde et ceux qui attribuent de la valeur à Madonna. A chacun sa niche ! Voire, au regard des parts de marché, les catégories du *marketing* accompagnant en cela celles de la « sociologisation » de l'idéologie, on attribuera plus de valeur à Madonna qu'à la Joconde, au moins tant que cela dure ! C'est à ce titre que l'on n'échappe pas à son idéologie. L'idéologie va donc représenter l'idée fausse, la justification d'intérêts, de passions. La définition de l'idéologie se trouve coincée entre un concept neutre, une acception dogmatique (l'idéologie d'une société, d'un parti, d'une classe) et une acception péjorative dont on se sert pour déclasser les présupposés de l'autre. Dans tous les cas, c'est un « système » qui possède sa logique propre venant fonder des représentations (modèles, images, mythes etc…). Comme le souligne L. Althusser[17], elle ne se distingue de la science, en tant que système de représentation, que par le fait que la fonction pratico-sociale l'emporte sur la fonction théorique.

C'est H. Desroche qui signe l'article « utopie » de l'*Encyclopedia Universalis*. Il mentionne ainsi que « *le terme d'utopie, inconnu du grec, a été forgé par Thomas More (…) « Utopie », selon Thomas More, signifie « nulle part » : un lieu qui n'est dans aucun lieu ; une présence absente, une réalité irréelle, un ailleurs nostalgique, une altérité sans identification (…) L'utopie serait en quelque sorte un projet imaginaire d'une réalité autre* ». L'utopie propose une occasion de rêver, un principe d'espoir mais aussi le doute sur ce qui existe et les contours d'une alternative. A ce titre, elle constitue un mode de lutte contre la sclérose, une thérapeutique. Elle tend donc, tout comme l'idéologie, à créer une vérité, une fausse conscience. L'utopie indique, dans les mêmes termes, les contours de la contre-utopie, dénonciation lucide

[16] A. Lalande, *Dictionnaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F., Paris, 1991, p. 458
[17] L. Althusser, *op. cit.*

mais caricaturée des réalités qu'elle vise. L'utopie constitue, outre un mode de pensée, un genre littéraire dont la visée contient un aspect philosophique. L'utopie littéraire conduit ainsi aujourd'hui à la science-fiction mais aussi aux « utopies noires » comme dans le *1984* de G. Orwell.

E. M. Cioran[18] incite à réfléchir sur les nombreux paradoxes que suscite l'évolution des peuples et l'histoire des nations marquées à la lumière d'innombrables projets utopiques. Il va appréhender l'histoire comme étant un mécanisme basé sur une volonté de destruction et d'asservissement de l'autre, propre à tous les hommes, et au degré le plus élevé, aux tyrans de tous les temps qui semblent être à l'origine de la trame de l'histoire. L'utopie, qu'il définit comme un projet politique d'organisation idéale, suppose une anémie de la volonté et une forme avancée d'apathie généralisée, nécessaires à la dynamique d'une société humaine. Autrement dit, une société sans utopie est une société sans avenir mais sa conception de l'utopie comme sorte de finalité à l'idéologie conduit à une pensée particulièrement pessimiste de l'utopie. En effet, pour vivre, l'homme, qui se recrute dans sa grande majorité parmi les plus démunis, a besoin d'espérer une amélioration de sa condition ici-bas ou dans un autre monde. L'étude des différents systèmes utopiques montre que ces organisations ont comme finalité le bonheur absolu et éternel de l'humanité. Mais une analyse détaillée de cette littérature montre que ce sont tous des systèmes monstrueux car ils présentent l'homme comme un être heureux et discipliné ou bien contraint au point de ne jamais pouvoir exercer son libre-arbitre. Vouloir rendre les hommes heureux à travers les systèmes utopiques reviendrait à les lobotomiser pour les rendre aussi dociles que possible, d'où le fait de coter ce travail de E. M. Cioran qui « boucle » particulièrement bien avec le projet du management scientifique qui est, en quelque, sorte de « robotiser » l'agent organisationnel.

A l'inverse, Y. Friedman[19] propose une conception optimiste de l'utopie. Une société est, pour lui, une utopie réalisée. En d'autres termes, les organisations d'aujourd'hui sont les utopies d'hier. Elles sont donc, par excellence, réalisables. Une utopie n'est donc pas seulement un projet d'organisation politique sans fondement mais, si elle respecte certaines « lois », elle peut devenir réalité. Le concept d'utopie réalisable se situe à l'intersection du projet et de l'utopie, mais il est très éloigné du rêve, que Y. Friedman appelle le *wishful thinking*. De façon plus fondamentale, E. Bloch[20] parle de « rêves anticipants ».

[18] E. M. Cioran, *Histoire et utopie*
[19] Y. Friedman, *les utopies réalisables*, Editions de l'Eclat, Paris, 2002
[20] E. Bloch, *Le principe espérance*, Gallimard, paris, 1976

Les interprétations utopiques et idéologiques ne sont pas le produit d'expériences concrètes mais une connaissance dénaturée venant contraindre l'individu à masquer les éléments de situation réelle. L'utopie est transformatrice et l'idéologie conservatrice dans la mesure où elle vise à faire durer un état donné des choses. Elles opèrent par dégradation du sens dialectique du fait de leur caractère égocentrique et identitaire. Le privilège accordé au futur (avec l'utopie) ou présent (avec l'idéologie) vient se parer de vertus scientifiques et autorise à questionner le passé en fonction des catégories d'identification mises en avant. Pour ce qui nous concerne ici, d'un point de vue utopique, il y aurait des entreprises de demain dont il nous faudrait traquer les indices de même que, d'un point de vue idéologique, il y aurait toujours eu des entreprises …

La réactualité de la politisation des deux concepts venant faire de l'utopie comme de l'idéologie une « cage de fer ». Elle se retrouve aujourd'hui à propos de la discussion sur la notion d'intégrisme. C'est ainsi que H. Hannoun[21] questionne l'intégration des cultures en mettant en dualité le projet assimilationniste de la mondialisation et le communautarisme qui, pour sa part, est de nature différencialiste. A ce titre d'ailleurs, différencialisme et assimilationnisme se construisent en dualité, comme l'utopie et l'idéologie.

E. Chiapello[22] va souligner la dualité qui existe entre la définition politique de l'idéologie, focalisée sur la distorsion et la dissimulation, idéologie dévoilée grâce au soupçon, ce qui vaut tout autant pour l'utopie.

Une théorie de caractère scientifique peut jouer un rôle de justification utopique ou idéologique dans le sens où il y est fait recours pour justifier la constitution d'une société en un système d'équilibre stable (et donc justifier toute opposition au changement ou « forcer » un changement univoque, la rhétorique pouvant être celle du changement et de l'innovation comme aujourd'hui pour l'entreprise et la société). C'est par ce détour que vient se constituer la « sociologisation » actuelle de l'utopie et de l'idéologie avec la mise en avant des changements nécessaires au maintien de la stabilité sociale, les changements compatibles avec celle-ci et les fluctuations limitées autour d'une position d'équilibre. Les théories de l'équilibre sont ainsi particulièrement sujettes au détournement utopique ou idéologique. Ce détournement intervient par « sursaturation » causale avec la dichotomisation entre des facteurs « amis » et des facteurs « ennemis ». Il en va par exemple ainsi avec la référence à notre ami « le marché », spectateur impartial qui, s'il manque de bienveillance, c'est parce que nous le méritons bien. L'origine

[21] H. Hannoun, *L'intégration des cultures*, L'Harmattan, Paris 2004
[22] E. Chiapello, « L'esprit du capitalisme : une conception réconciliant deux sens principaux de la notion d'idéologie », *in La stratége et son double – Autonomie du sujet et emprise idéologique dans l'entreprise*, Eléonore Mounoud (Ed), L'Harmattan, collection "Questions contemporaines", Paris, 2004

sociologique d'une théorie n'implique pas *a priori* de soupçon sur sa validité scientifique. C'est l'utopisation ou l'idéologisation des théories scientifiques et sociologiques qui pose problème.

Toujours pour étayer la thèse de la « sociologisation » des concepts d'utopie et d'idéologie, en particulier au regard de la justification idéologique des représentations, référons nous à deux autres auteurs du champ de la sociologie (L. Boltanski et L. Thévenot[23]) et remarquons aussi combien leur modélisation va en ce sens. Le sujet général de leur ouvrage porte en effet sur la relation et les enjeux entre accord et discorde. Pour cette étude, les auteurs vont donc construire un cadre permettant d'analyser à l'aide d'instruments théoriques les différentes logiques d'action (par référence à des « mondes » marchands, civique, industriel, etc.) dans un projet de dépassement du clivage entre la sociologie et l'économie qui est peut aussi finalement être une forme de contribution à la « sociologisation » des concepts d'utopie et d'idéologie. Les auteurs vont en effet montrer qu'il existe des « mondes » différents qui constituent des sortes de cités correspondant à l'existence de pluralité des formes de généralités, cadres des représentations venant servir de cadre de justification. L'hypothèse qu'ils défendent est ainsi que l'identification des mondes est une phase nécessaire pour construire des accords entre les agents par la reconnaissance d'un véritable « impératif » de justification. On est donc ici face à la construction de « noyaux » utopiques et idéologiques dans la mesure où ils enferment les représentations dans un cadre.

La difficulté d'investigation du concept d'utopie et d'idéologie croît lorsqu'il est nécessaire de constater que des théories scientifiques peuvent s'intégrer dans des ensembles idéologiques. Réciproquement, le contexte idéologique peut favoriser le déclenchement d'une démarche scientifique d'autant que le statut de la preuve comme celui de l'erreur possèdent un positionnement spécifique dans les sciences humaines et donc dans les « sciences des organisations » du fait de la « partiellité » et donc de la partialité de leur « objet ». L'idéologie amène à biaiser le choix entre des conceptions scientifiques parallèles. C'est en partie à ce projet que s'est intéressé R. Boudon

L'analyse de l'idéologie effectuée par R. Boudon[24]

L'auteur constate que les modèles développés par les sciences sociales constituent des simplifications de la réalité et induisent des stratégies de justification (« *Les idéologies sont un ingrédient naturel de la vie sociale… les idéologies surgissent non pas bien que l'homme soit*

[23] L. Boltanski & L. Thévenot, *De la justification - les économies de la grandeur*, Gallimard, collection « nrf », Paris, 1991
[24] R. Boudon, *L'idéologie*, Seuil, Collection Points, n° 241

rationnel mais parce qu'il est rationnel »)[25]. En effet, l'acteur social est toujours « situé ». C'est en cela que la leçon vaut aussi pour l'utopie.

Il va articuler sa démonstration en se référant d'abord à quatre auteurs :

- K. Marx avec une conception de l'idéologie « faussée » (une ensemble de fausses idées) pour passer en force,
- R. Aron pour qui l'idéologie est une composition de jugements de faits et de jugements de valeurs,
- Shils pour qui l'idéologie est une forme de système de croyances positives et normatives,
- C. Geertz pour qui l'idéologie est simplification.

R. Boudon centre donc l'appréciation des définitions autour du critère de vérité. La construction de l'idéologie (et donc de l'utopie aussi) correspond à une forme de représentation de la réalité par idéal-type (simplificateur et que l'on ne rencontre donc jamais). Elle s'appuie sur des doctrines de type scientifique en établissant un lien entre des actes symboliques (médiation par la métaphore) et des réalités par recouvrement des argumentations de type scientifique, rhétorique, exégétique. Il va ainsi se référer aux travaux de K. Mannheim où l'idéologique est vu comme mise en exergue des idoles (d'où la déformation liée aux « préférences » de départ comme, par exemple, avec le dogme des classes chez K. Marx).

C'est ensuite ce qui va conduire R. Boudon à élaborer une théorie restreinte de l'idéologie à partir de la proposition suivante : « *Contrairement à une idée reçue, les idées reçues entrant dans la composition des idéologies, loin d'être toujours le fait de l'aveuglement ou de forces obscures échappant au contrôle du sujet, peuvent au contraire émerger normalement dans son esprit* »[26] et une « sociologisation » de l'idéologie comme acte compréhensible avec les sciences sociales où les idées reçues sont un « produit normal de la science normale ». En fait, il faut faire attention à l'importance de la situation de l'agent en prenant en compte des effets de position et des effets de disposition car ces deux aspects ont un impact sur son intention. La position implique et la disposition ferme le champ des possibles (par référence aux savoirs constitutifs de sa propre culture).

L'agent sociologique serait rationnel dans la mesure où il a intériorisé les « dispositions », d'où les effets de perspectives positifs ou négatifs de la représentation des conséquences d'une action. Il en va de même des effets de distance ou d'éloignement par rapport à un problème. Les représentations attribuées à l'ambiguïté d'un événement viennent donc dépendre des agents.

[25] R. Boudon, *op. cit.*, p. 22
[26] R. Boudon, *op. cit.*, p. 106

« *On ne sait pas qu'on ne sait pas, mais on croit savoir* »[27] d'où les compréhensions différentes associables à un événement donné au travers du prisme issu d'une utopie ou d'une idéologie. La mobilisation des éléments de preuve sera ainsi différente (en particulier au regard des présupposés).

Pour lui, l'idéologie ne peut être étudiée indépendamment des problèmes de communication (et donc de réception au regard des ressources cognitives et éthiques) des théories par la médiation du discours (et des métaphores), d'où les réceptions « métaphoriques » de théories qui laissent ouvertes le statut scientifique et idéologique de la preuve et signent donc la référence à la vérité « en légitimité ». La validité « en légitimité » d'un paradigme est aussi liée à sa fécondité. D'où la résonance « bonnes formes - bonnes raisons » de dire les choses. Les notions de lexique, de paradigme et de modèles font ainsi système.

A propos de *Mythologies* de Roland Barthes[28]

Dans *Mythologies*, R. Barthes propose deux déterminations de contexte :

- Une critique idéologique portant sur le regard de la culture de masse,
- Un démontage sémiologique de ce langage.

Les représentations collectives y sont traitées comme des systèmes de signes afin de rendre compte en détail d'une des vocations de l'idéologie (et donc aussi de l'utopie) qui est de mystifier en donnant à la culture petite-bourgeoise une valeur universelle. Le projet reste à nos yeux d'actualité avec le thème de l'organisation. Roland Barthes invite d'ailleurs clairement à la dénonciation de cette mystification à partir de cet instrument d'analyse qu'il qualifie de « sémioclastrie ». C'est avec cela que l'on trouve le projet de la mise en avant d'une critique sociale instrumentée. C'est surtout la dernière partie de son ouvrage (*Le mythe aujourd'hui*) qui nous intéresse du fait des contours du projet qui est ici explicité.

A la question de savoir ce qu'est le mythe aujourd'hui, R. Barthes commence par répondre qu'il est parole. C'est un système de communication, un message, un mode de signification, une forme et non pas un objet, un concept ou une idée. Cette forme rencontre des limites historiques, des conditions d'emploi, mais il est important de la décrire comme forme. Et c'est aussi clairement ce qui nous concerne ici dans le recours aux fictions instituantes en sciences des organisations comme avec la figure du client, de l'actionnaire, du marche, etc. A ce titre, tout peut être mythe. « *Le mythe ne se définit pas par l'objet de son message, mais par la façon dont*

[27] R. Boudon, *op. cit.*, p. 156
[28] R. Barthes, *Mythologie*, Seuil, Collection Point n°10

il le profère »[29]. Mais le mythe est passager dans la mesure où c'est l'histoire humaine qui fait passer le réel à l'état de parole, il ne sort pas de la nature des choses. Il peut également prendre les formes les plus générales possibles du langage. La mythologie n'est ainsi qu'un élément de la science des signes. Le signifiant du mythe se présente par contre de façon ambiguë dans la mesure où il est sens (plein) et forme (vide). La forme du mythe éloigne le sens de sa contingence (histoire, géographie, morale, zoologie, littérature) mais c'est cette forme (celle du langage) qui donne sens au mythe au-delà du sens du langage et qui en constitue la production utopique ou idéologique. Mais ce sens du mythe est passager tout en « héritant » du sens du langage. Le concept mythique se réfère à une multiplicité de signifiants (sans proportion comme dans le langage). De plus, il n'y a pas de fixité dans les signifiants. Le mythe est un système double avec un sens au départ et le recours à l'imagination. C'est un alibi qui positionne le sens là où on ne l'attend pas. Le mythe interpelle par sa forme particulière en rattrapant la générosité d'une signification. Le mythe est une parole volée et rendue. Il joue sur l'analogie du sens et de la forme (motivée, avec volonté d'alourdir la signification).

Le mythe conduit à trois types de lectures :

- Le symbole qui constitue la forme du concept représentant le mythe (statique, analytique, cynique).
- Le mythe qui est une imposture, il est l'alibi de la déformation (statique, analytique, démystifiante).
- Le mythe qui se construit au travers du regard du lecteur (dynamique).

R. Barthes va alors dégager les formes rhétoriques des mythes bourgeois, autre sorte de descripteurs de l'organisation, en quelque sorte :

- La vaccine : immuniser l'imaginaire collectif par une petite inoculation de mal reconnu ; il s'agit d'une économie de compensation ; on retrouve ici un l'aspect « phagocitant » de la critique par la bourgeoisie.
- La privation d'histoire qui « s'évapore » en une domestique idéale ; rien n'est produit, rien n'est choisi, tout est consommé dans un univers d'irresponsabilité de l'homme. C'est ainsi qu'il y aurait toujours eu des entreprises et qu'il est impossible de considérer le monde en leur absence.
- L'identification qui fait que l'Autre se réduit au même ; c'est ce qui est aussi clairement à l'œuvre dans le thème du client, celui du cœur du projet de la mondialisation comme représentation d'un monde de clients qui serait tous les mêmes à partir des mêmes aspirations et

[29] R. Barthes, *op. cit.*, p. 7

des mêmes calculs ; la bourgeoisie, dans le libéralisme, ne peut concevoir l'Autre, elle l'imagine à l'image d'elle-même.

- La tautologie sur la base d'un argument d'autorité ; on retrouve ici la théorie des « parties prenantes » où il s'agit de définir le tout à partir de l'ethos de l'une d'entre elles, celle qui est constituée par les actionnaires.
- Le ninisme qui pose deux contraires et balance l'un par l'autre pour les rejeter tous les deux ; le capitalisme n'est ainsi ni théorique ni utopique.
- La quantification de la qualité qui mène à une économie d'intelligence comme dans tout ce qui concerne les fondements de la théorie économique néo-classique ou pour ce qui concerne la manière dont on désire voir l'entreprise dans son univers gestionnaire quantifié au nom de la quête d'efficience
- Le constat qui prévoit plus qu'il n'affirme. Le « il fait beau » indique surtout l'utilité du beau temps, tout comme le client indique l'utilité de la marchandise et l'entreprise celle du profit.

La mythologie vient surtout indiquer le mythologue pour qui la socialité est de l'ordre de la moralité dans la mesure où être social, c'est indiquer ce qui est bien. Et être client, être organisation, c'est être bien, c'est être ce qu'il « faut être », ce qui déclasse d'autant les autres postures sociales et politiques ou conduit à les penser dans les termes de la position du client et de l'entreprise.

C'est aussi en se référant à P. Ricœur[30] et à J. Baechler[31] qu'il est envisageable de discuter du concept d'idéologie. P. Ricœur le perçoit en liaison avec celui d'utopie, idéologie et utopie étant tous deux les produits d'une imagination sociale et culturelle. L'imagination sert d'opérateur dans la mesure où, à la fois, elle déforme la réalité mais aussi elle structure notre rapport au monde. La déformation de la réalité en constitue l'aspect négatif et la structuration du rapport au monde l'aspect positif. En ce sens, nous ne sommes pas si éloignés de l'image, de la métaphore et de la figure dans leur vocation à offrir une intelligibilité de l'organisation, du marché et du client et d'une situation où l'idéologie sert clairement de cadre aux interactions sociales, comme dans les liens qui s'établissent entre *habitus* et *socius* chez P. Bourdieu.

Avec ces auteurs, on voit la mince frontière entre légitimation et légitimité. Mais peut être est-il d'ores et déjà possible de mettre en exergue un concept permettant le passage entre ces deux aspects en se référant au mimétisme, à la fois d'ordre individuel et d'ordre socio-politique. Le comportement mimétique résulte d'un choix biaisé par le regard porté sur les choses, choix

[30] P. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, Seuil, Collection la couleur des idées, Paris, 1997
[31] J. Baechler, *Qu'est-ce que l'idéologie ?*, Gallimard, Paris 1976

biaisé et comportement contribuant tous deux à la validation et à la construction de l'utopie comme de l'idéologie.

Le processus de justification de l'utopie et de l'idéologie

Le processus de justification dans l'utopie et l'idéologie conduit à une première interrogation sur les rapports qui peuvent s'établir entre légitimité et utopie ou idéologie. Reprenons d'abord ces deux notions sous leur forme restreinte et négative et établissons, en quelque sorte, le rapport qui peut s'établir entre les deux.

La légitimité peut être vue, au sens politique du terme, comme une situation dans laquelle on assiste à la coïncidence entre le pouvoir et l'autorité. Le titulaire d'une position de pouvoir est en même temps celui qui en possède l'autorité (morale bien sûr mais aussi cognitive, à notre époque, en termes de savoir-faire et d'expertise, ce qui contribue d'autant à la mise en avant, au nom de l'expertise, de la rationalité procédurale comme mode de gouvernement dans les entreprises et donc dans les organisations). L'utopie et l'idéologie peuvent donc être vues comme un processus de simplification et d'incantation comme on l'a déjà signalé plus haut. La correspondance entre légitimité et utopie ou idéologie peut alors se schématiser ainsi :

En se référant à K. Marx, J. Habermas, M. Weber, K. Mannheim, J. Fourier et Saint-Simon, P. Ricoeur questionne le préjugé qui consiste à associer utopie ou idéologie à illusion sans pour autant approfondir comment chacune d'elle se construit autour de structures symboliques ni la vocation de l'utopie ou de l'idéologie légitime à « créer » la réalité comme il a déjà été souligné plus haut. Il est aussi possible de se référer au contenu du terme idéologie, tel qu'il est proposé par Destutt de Tracy dans *Eléments d'Idéologie*, définition que commente M. Foucault : « *Chez Destutt ou Gerando, l'Idéologie se donne à la fois comme la seule forme rationnelle et scientifique que la philosophie puisse revêtir et unique fondement qui puisse être proposé aux sciences en général et à chaque domaine singulier de la connaissance science des idées, l'Idéologie doit être une connaissance de même type que celles qui se donnent pour objet les êtres de la nature, ou les mots du langage, ou les lois de la société. Mais dans la mesure où elle a pour objet les idées, la manière de les exprimer dans des mots, de les lier dans des raisonnements, elle vaut comme la Grammaire et la Logique de toute science possible. L'Idéologie n'interroge pas le fondement, les limites ou la racine de la représentation; elle parcourt le problème des représentations en général ; elle fixe les successions nécessaires qui y apparaissent ; elle définit les liens qui s'y nouent ; elle manifeste les lois de composition et de décomposition qui peuvent y régner. Elle loge tout savoir dans l'espace des représentations, et en parcourant cet espace, elle formule les lois qui l'organise. Elle est en un sens le savoir de*

tous les savoirs. Mais ce redoublement fondateur ne la fait pas sortir du champ de la représentation »[32]. M. Foucault intègre ici clairement cette conception de l'idéologie(et donc aussi l'utopie) dans le champ de la représentation, comme une sorte de masque invisible où l'utopie et l'idéologie génèrent à la fois la représentation et vice-versa.

Jean Baechler et *Qu'est-ce que l'idéologie ?*

C'est en soulignant combien écrire sur l'idéologie est une entreprise périlleuse du fait de l'arbitraire dans la définition du concept que J. Baechler nous aide à indiquer les contours du projet qui est ici d'envisager l'organisation, le marché et le client et le discours dominant légitime au travers du prisme de l'utopie ou bien de l'idéologie. J. Baechler va construire les développements qu'il offre dans l'examen de la question de l'idéologie en lecture parallèle, en tressage pourrait-on dire aussi avec celle de liberté. Et c'est en cela que ceci nous intéresse ici, dans la mesure où la « domination – soumission » se caractérise par l'exercice de la volonté libre d'un agent pour réduire son espace de liberté et que l'utopie tout comme l'idéologie jouent ce rôle. J. Baechler nous indique en effet que liberté s'oppose à oppression, l'oppression étant la marque d'un non-choix, ou encore la soumission à une nécessité extérieure. Mais la liberté s'oppose aussi à la coercition, c'est-à-dire la rencontre avec une autre volonté sans obéissance légitime. La liberté s'oppose enfin à la sujétion c'est-à-dire l'impossibilité imposée au sujet de prendre part aux décisions qui le concernent.

La nature de l'idéologie (et donc de l'utopie) est pour lui celle d'un discours qui tend à générer des valeurs qui servent de référence à l'exercice du pouvoir dans une société. Il s'agit d'un processus de transformation des passions en valeurs. La dimension qu'il en donne est fondamentalement politique et soulignons avec lui qu'à ce titre, « *une idéologie n'est ni vraie, ni fausse, elle ne peut être qu'efficace ou inefficace, cohérente ou incohérente* »[33]. Mais elle est aussi métaphysique puisque l'auteur nous dit que l'idéologie (et donc aussi l'utopie) permet de transformer des passions en valeurs. A ce titre, elle nous pose donc la question de savoir ce qu'est une « valeur individuelle », par exemple au regard du projet de fondement des besoins par les désirs au travers de la figure du client.

L'utopie, tout comme l'idéologie remplissent plusieurs fonctions :

- Le ralliement, la reconnaissance des acteurs d'un même univers de pensée,
- La justification de ses croyances qui permet de dessiner les contours du groupe des adversaires et de celui des partisans,

[32] M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, collection « nrf », Paris, 1971, p. 249
[33] J. Baechler, *op. cit.*, p. 61

- Le voilement des intérêts, en particulier ceux de la classe dominante,
- La désignation des choix proposés aux partisans ou de ceux qui peuvent l'être, ce qui constitue le cadre de l'univers du choix dans les sociétés politiques pluralistes, en offrant le fondement d'une représentation du choix ; à ce titre, l'utopie, tout comme l'idéologie ne portent pas seulement sur les valeurs mais également sur les fins et les buts comme moyens intermédiaires d'obtention des valeurs,
- La perception qui, en simplifiant les données, permet de manipuler des « totalités » et de se déterminer sur l'avenir.

Les systèmes utopiques ou idéologiques se développent à partir des noyaux sur la base des thèmes suivants :

- Les « questions fondamentales », les questions citées par J. Baechler sont celle du Mal pour laquelle il distingue la position dualiste du libéralisme (l'individu est le lieu du tressage du Bien et du Mal), celle des positions monistes (qui sont représentées par le socialisme, le nationalisme et le fascisme). La question du pouvoir y est ainsi traitée de façon très différente : dans le libéralisme, le pouvoir est à la fois un Bien et un Mal, il ne possède pas de limite intrinsèque à son expansion, et c'est un pouvoir divisé alors que le socialisme prône la disparition du pouvoir là où nationalisme et fascisme défendent son hypertrophie. Le libéralisme généralisé repose sur le postulat que la pluralité des possibles est irréductible et donc que le choix entre les possibles est relatif à ces possibles ou, en d'autres termes, arbitraire. Le problème est alors celui d'un ordre stable.
- Les phagocytoses qui caractérisent le fait que les utopies tout comme les idéologies ont tendance à absorber les discours non utopiques et non idéologiques, en particulier des mythologies mais aussi des moeurs. Et c'est bien de cela dont il est question pour ce qui concerne l'anthropologie du client et du rapport marchand considéré comme « naturel » aujourd'hui. Mais là où J. Baechler notait la spécificité du libéralisme dans sa faible propension à la phagocytose, il faut mettre en avant aujourd'hui, à la faveur du renouveau du libéralisme, l'activation de cet aspect-là.
- La prolifération utopique et idéologique à partir d'un principe que J. Baechler qualifie de développement doctrinal (réponses idéologiques apportées à toutes les questions possibles) et du principe de l'hérésie qui consiste à s'emparer d'un élément d'une doctrine et de le développer en ignorant le contexte. Il s'intéresse aussi aux éléments de genèse de l'hérésie avec la cristallisation, le passage organique et la prise de pouvoir. La cristallisation se caractérise par une posture fondée par un maître et suivie par des disciples. Le passage organique se caractérise par le passage de la posture au réel et la prise du pouvoir résulte de l'obtention d'une « masse critique » dans cet univers-là. L'opposition à une doctrine est donc ainsi aussi une hérésie et une nouvelle source doctrinale. Une dernière source de diversification des utopies et des idéologies

repose sur la nécessité de ne pas donner tort aux faits en tentant de conserver la valeur générale de la doctrine tout en révisant les modes de compréhension des faits. Il en va ainsi du « moment libéral »[34] et du traitement homogène des masses qui s'établit aujourd'hui autour de l'anthropologie du client avec un continuum de ce totalitarisme au regard de la primauté accordée à la propriété privée qui débouche sur le thème du client et du service. La diversité hérétique indique ainsi l'utopie ou idéologie « mère ». Mais « *l'exercice du pouvoir transforme l'idéologie de projet utopique en projets limités et en supercherie* »[35]. En d'autres termes, s'il est possible de dire n'importe quoi quand on n'est pas au pouvoir, il n'en va pas de même quand on y accède et c'est ainsi que l'on peut se réserver aujourd'hui le droit de commenter le « libéralisme réel ».

La position de Jürgen Habermas dans *La technique et la science comme idéologie*[36]

Au-delà de la rationalité s'inscrit donc la croyance et l'irrationnel, donc de l'utopie et de l'idéologie, y compris dans les formes apparemment les plus rationnelles. Conformément aux thèses de J. Habermas, ce qui est institutionnel dépasse la forme juridique et légale qui la matérialise et comprend aussi des médiations symboliques qu'il est important d'intégrer, d'où la nécessité de questionner cet élément-là quand on veut parler d'organisation au travers du prisme de l'utopie et de l'idéologie.

Son analyse des disciplines scientifiques a été faite dans *Connaissance et Intérêt*, texte dans lequel il distingue :

- les sciences empirico-analytiques qui expliquent par une démarche hypothético-déductive et recourent à la technique (cf. la physique),
- les sciences historico-herméneutiques qui cherchent à comprendre le sens, en particulier à partir du langage (cf. la philologie),
- les sciences praxéologiques et critiques qui s'intéressent aux activités humaines organisées dans le but de repousser les formes de domination et d'illusion (cf. la psychanalyse).

La sociologie, pour sa part, recouvre ces trois éléments.

Pour J. Habermas, la théorie de la société doit être objective et subjective pour tenir compte des rapports de pouvoirs et de contraintes mais aussi des savoirs et des croyances. En ce sens, le lien social est une intégration au système indépendamment de toute conscience critique et une

[34] Y. Pesqueux, *Gouvernance et privatisation*, PUF, Paris, 2007
[35] J. Baechler, *op. cit.*, p. 307
[36] J. Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, Gallimard, collection « Tel », Paris, 1976

intégration sociale peut être vue comme un ensemble de points de vue sur le monde, par référence à la dualité weberienne de la solidarité mécanique et de la solidarité organique.

Pour comprendre le social, il est nécessaire de se confronter à une praxéologie (théorie de l'action) et une épistémologie (théorie de la connaissance), enjeu également de cette argumentation quand il s'agit de parler de l'organisation. L'agir communicationnel tient lieu de praxéologie et d'épistémologie. Avec la mise en avant de l'importance de la communication. J. Habermas va mettre l'accent sur le performatif (lien à l'action) et rechercher des principes universels. Les conditions d'universalité de la rationalité seraient principalement l'aspect réflexion de la culture, l'existence d'un monde objectif structuré par des lois, d'un monde social lié à des normes partagées et d'un monde subjectif relevant de la responsabilité personnelle. Le système capitaliste a, à cet égard, favorisé une logique d'action cognitive et instrumentale par la mise en avant du succès d'entreprise. La technoscience, qui en est l'instrument, privilégie ainsi la logique de l'application sous contraintes de la technique au lieu d'une logique de la pratique qui consiste à effectuer des choix conscients.

Sa théorie de l'agir va reposer sur quatre modèles d'action :
- téléologique où l'agent poursuit un but défini à l'avance,
- axiologique où les comportements sont régis par des normes,
- dramaturgique où il s'agit de proposer une certaine image,
- et celui de l'agir communicationnel où la construction d'un consensus résulte d'un dialogue de sujet à sujet.

L'intersubjectivité est donc importante car elle constitue une posture où la pragmatique formelle consiste à faire le premier pas en développant une argumentation. Cet agir communicationnel constituerait alors la base de l'intégration sociale car il permet la construction du monde vécu d'un groupe social. La conséquence politique en est la substitution de la discussion à la domination. Le discours théorique, pour sa part, est aussi un agir communicationnel.

Dans *La technique et la science comme idéologie*, ces deux entités, la technique et la science sont présentées comme la seule grande aventure de la société moderne et devant être perçues comme indissociables. Elles balaient l'ensemble des valeurs anciennes, métaphysiques, religieuses, morales et ouvrent l'ère nouvelle des utopies et des idéologies vues comme une situation dans laquelle toute vérité s'éteint au profit de la violence. Ceci montre aussi combien, si l'on accepte le point de vue d'Habermas, parler de l'organisation sans en occulter cet aspect est important. J. Habermas met en doute l'aspect cumulatif du progrès scientifique au nom d'une théorie sociale qui prenne en compte les modifications apportées par la science. Elle n'a

amené ni progrès intellectuel, ni progrès moral. La technicisation de la science va de pair avec une scientifisation de la vie dans un complexe social encore plus large avec intervention de l'État, position programmatique venant fixer un cadre à l'activité d'entreprise. Ceci conduit Habermas à proposer une révision de la valeur-travail pour tenir compte du travail intellectuel. D'où la montée en puissance de la technocratie. J. Habermas met en évidence les deux réactions possible (de « gauche » ou libérale avec le mythe de l'âge d'or et de « droite » ou conservatrice avec des systèmes « hommes – machines » où c'est la machine qui a le dessus). On assiste, en tout état de cause, à la généralisation d'une idéologie technocratique alors que J. Habermas propose des modèles alternatifs (des utopies, alors ?) : le modèle décisionniste fondé sur la distinction weberienne « savant – politique » où le politique conserve des attributs, où la rationalisation se heurte à la logique décisionnelle résiduelle en quelque sorte, le modèle pragmatique qui fonctionne par ajustement réciproque entre décision politique et raison scientifico-technique. Dans ce dernier cas, le politique est le lieu de médiation entre les valeurs de la tradition et les possibilités de la science. Or la raison positive émerge et se généralise à partir de la deuxième moitié du XIX° siècle sur la base d'un savoir causaliste et un antidogmatisme négatif. La raison est donc finalement celle de la rationalité économique qui, après avoir utopie, est venue faire idéologie.

Retour à Paul Ricoeur

C'est là que P. Ricœur introduit l'utopie : l'utopie de la communication chez J. Habermas fonctionnerait comme une représentation permettant d'éviter la rationalité instrumentale dont le sens est absent. En d'autres termes, la critique de l'idéologie est bâtie sur l'utopie d'une communication sans contrainte.

L'utopie vient donc offrir le cadre du jugement de l'idéologie. P. Ricœur ajoute : « *c'est toujours du point de vue de l'utopie naissante qu'il est possible de parler d'une idéologie moribonde. Ce sont le conflit et le croisement de l'idéologie et de l'utopie qui donnent à chacune d'entre elles tout son sens* »[37]. Dans les deux cas, il se réfère à K. Mannheim, sociologue allemand, qui souligne qu'utopie et idéologie ont en commun d'être en désaccord avec la réalité mais que là où l'idéologie défend l'ordre établi, l'utopie le conteste. Ce serait donc toujours au nom d'une utopie qu'il sreait possible de critiquer une idéologie. L'utopie permet ainsi de révéler ce qui semble aller de soi comme critiquable. C'est parce qu'elle énonce quelque chose d'étrange qui peut d'ailleurs apparaître fantaisiste qu'elle permet de douter de la représentation figée par l'idéologie. K. Mannheim combat ainsi ceux qui se réjouissent de la fin

[37] P. Ricoeur, *op. cit.*

des utopies. Une société sans utopie est une société morte et il est plus facile d'en imaginer une sans idéologie qu'une sans projet.

Il est donc tout aussi difficile d'échapper à l'utopie qu'à l'idéologie qui mettent toutes deux en avant l'importance de l'imagination comme son pouvoir pathologique d'où le double mouvement « utopie - idéologie » où les représentations idéologiques permettent de juger des pathologiques de l'utopie et les positions de l'utopie permettent de réduire les rigidités de l'idéologie mais aussi de donner un contenu à l'image et à la métaphore.

P. Ricoeur est donc en quête d'une manière d'unifier les perspectives de politisation et de « sociologisation » des concepts d'utopie et d'idéologie. Comme le souligne E. Chiapello[38], « *l'idéologie dans sa fonction d'intégration du groupe donne un sens à l'organisation sociale et politique d'une société donnée, à l'ordre social. C'est dire aussi que la place privilégiée de la pensée idéologique se situe dans l'ordre du politique (sur ce point, Paul Ricoeur rejoint la définition de Jean Baechler ou de Lénine). Il faut ici concevoir l'ordre d'abord sans se référer à la hiérarchie ou au pouvoir. L'ordre est en premier lieu celui que produit la division sociale des activités. C'est une forme, un agencement ; il faut le penser en termes d'organisation. La fonction d'intégration institue cet ordre-là et lui confère une notion d'ordre plus restrictive qui met l'accent sur le commandement et la hiérarchie* ». L'utopie et l'idéologie sont ainsi une forme de réduction des tensions entre les prétentions à la légitimité liée à l'exercice du pouvoir et la croyance en cette légitimité provenant des citoyens.

C'est donc sur une telle position épistémologique qu'il est possible de s'appuyer pour fonder les postures qui permettent de parler de l'organisation, du marché, du client et de fonder les principes de la justification de ses modes politiques, c'est-à-dire ceux de la « domination – soumission ». Il ne s'agit pas ici de se consacrer à un raccourci qui ferait de l'entreprise et donc de l'organisation une nouvelle forme de totalitarisme dans les rapports qu'elle établit avec ses agents organisationnels, ses clients. La situation est plus subtile qu'il n'y paraît. On pourrait la formuler comme étant du « totalitarisme à visage humain », c'est-à-dire un univers de contrainte et de soumission donc utopique et idéologique, mais aussi fragile.

Il s'agissait ici de souligner les deux effets de l'utopie et de l'idéologie dans le rapport à la pratique, sa troisième fonction étant de faire perdurer l'identité du groupe. Ces concepts s'inscrivent donc dans une posture déterministe, l'utopie et l'idéologie étant à même de fournir une intelligibilité des modes de contrôle à l'œuvre dans des dimensions sociales et politiques.

[38] E. Chiapello, *op. cit.*

La prise en compte de l'utopie et de l'idéologie sont ainsi à même de rendre compte de la nature du pouvoir et de l'ordre de production d'idées légitimantes des rapports entre dominants et dominés.

La difficulté du recours aux concepts d'utopie et d'idéologie sont donc liées à la difficulté d'intégrer les deux perspectives :

- celle de la légitimation qui conduit à la construction en force de « fausses » consciences, un endoctrinement en quelque sorte,
- et celle de la légitimité qui est justification c'est-à-dire procès de masquage des forces qui sont alors considérées comme « normales » dans un univers de conformité.

Avec la légitimation, on va pointer les raisons qui forcent les croyances et avec la légitimité, on va venir pointer les raisons qui fondent le droit, les règles, l'autorité. Politisation et « sociologisation » des concepts d'utopie et d'idéologie viennent donc construire une oscillation dont il est difficile de sortir. L'utopie et l'idéologie ne peuvent être à la fois un masque à critiquer radicalement et une logique d'efficacité crédible. Si l'on considère l'utopie et l'idéologie comme des processus (c'est-à-dire un ensemble d'idées « faits » et d'idées « propositions » venant « faire système ») et compte tenu des catégories mises en évidence ci-dessus, il semble possible d'ajouter une troisième perspective, celle de la justification mimétique. Celle-ci s'applique particulièrement bien à la masse, c'est-à-dire un « objet social » où les comportements mimétiques jouent à plein.

La référence est alors G. Tarde[39] ou R. Girard[40], R. Girard étant sorti ici de sa perspective de compréhension du monde judéo-chrétien[41]. « *Il n'y a rien ou presque, dans les comportements humains, qui ne soit appris, et tout apprentissage se ramène à l'imitation. Si les hommes tout à coup cessaient d'imiter, toutes les formes culturelles s'évanouiraient* »[42] écrit-il. Mais en même temps, l'imitation est réprimée volontairement, principalement pour éviter la violence liée au désir d'un objet convoité par un autre. L'imitation est donc à la fois ciment et menace pour la cohésion sociale, d'où le fait de la canaliser par le rite (reproduction d'un conflit passé pour le vider de toute violence) et l'interdit (des éléments donnant lieu au désir mimétique introduisant une rivalité), généralement en référence au sacré. En opposition au sacré, la modernité se caractérise par un processus de désacralisation qui conduit les acteurs à se référer à une représentation commune (le modèle) bénéficiant des attributs de la rationalité et menant à une

[39] G. Tarde, *Les lois de l'imitation*, Kimé, collection « Vues critiques », Paris, 1993.
[40] R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris, 1978
[41] Les éléments de ce paragraphe ont été discutés avec A. Nabet, Doctorante du CREFIGE, Université de Paris IX Dauphine, Paris, 2001
[42] R. Girard, *op. cit.*, p. 15

homogénéisation de la société, d'où la normalisation par mimétisme. Le mimétisme conduit ainsi au jeu de la conformité et du conformisme. La conformité passe par l'intériorisation de la norme là où le conformisme passe par la dépendance d'autrui et, dans les deux cas, il est bien question d'identification. A. Orléan[43] met l'accent sur le mimétisme comme levier du conformisme. Il distingue trois types de mimétismes : le mimétisme normatif qui a pour but de ménager la désapprobation du groupe, le mimétisme auto-référentiel qui est de nature plus identitaire ou alors de nature mécanique (préjugé) et le mimétisme informationnel qui se réfère à l'action des autres comme étant de valeur supérieure.

On aboutit alors à la trilogie suivante :

- L'utopie et l'idéologie comme « vérité en justice », approche sociologique venant s'intégrer dans une théorie active de la connaissance vue dans une perspective culturaliste où c'est la légitimité qui prévaut ;
- L'utopie et l'idéologie comme « vérité en force », approche politique où simplification et incantation jouent sur le registre de la déformation au profit des intérêts d'une catégorie dominante ou non et où c'est la légitimation qui prévaut ;
- L'utopie et l'idéologie comme « vérité en ressemblance », approche psychologique venant construire une perspective où c'est le conformisme qui prévaut.

L'issue se trouve peut-être dans le recours au concept d'« attracteur », l'utopie et l'idéologie pouvant être ainsi vues comme des « attracteurs » héritant des trois composantes (politisation – légitimation et passage en force, « sociologisation » - légitimité et passage « en justice », conformisme et passage en ressemblance).

L'utopie et l'idéologie comme attracteurs posent la question des « références ultimes », références à la fois d'ordre social et culturel pour qu'utopie, idéologie et culture fassent « système ». C'est pourquoi nous proposons ici de recourir à ces deux concepts d'utopie et d'idéologie pour essayer de parvenir aux « fondamentaux », c'est-à-dire aux éléments qui permettraient d'expliquer comment nous pensons l'organisation et de voir en quoi ces fondamentaux constituent des éléments permanents susceptibles d'offrir une intelligibilité aux « moments de gestion », moments essentiellement variables et fugitifs, tout comme aux modèles organisationnels qui sont eux plus stables et plus durables.

YP.

[43] A. Orléan, « Psychologie des marchés, comprendre les foules spéculatives » *in* J. Ravereau & J. Trauman (Esd.), *Crises financières*, Economica, Paris, 2001, p. 105-128

Paul Ricœur

L'idéologie et l'utopie

POINTS

AFRO
pop
São Paulo Fashion Week começa hoje e busca inspiração na cultura africana do passado e do presente
As modelos Carmelita, Rojane e Emanuela, que participam de desfiles na temporada verão-2007 da São Paulo Fashion Week

Au-delà du marché, l'imaginaire…

Hassan ZAOUAL, professeur des Universités
Université du Littoral Côte d'Opale

Résumé : Sur la base de son expérience d'économiste du développement, l'auteur propose une entrée à la problématique de l'imaginaire par l'intermédiaire d'une analyse critique des pratiques du développement économique. Il y voit un laboratoire vivant pour de nouveaux savoirs recomposés autour de l'importance qu'acquièrent, aujourd'hui, les identités culturelles et territoriales dans le débat scientifique. A cet égard, il procède progressivement en remettant d'abord en cause l'autonomie de l'économique et ensuite en soutenant la nécessité d'une démarche interdisciplinaire et interculturelle, seule capable d'être à l'écoute de la diversité des contextes des acteurs et de la condition humaine en général.

Mots clefs : Développement, globalisation, marché, imaginaire, interdisciplinarité, inter culturalité, identité, proximité

« *Dans toute modélisation du progrès de la science... échappera toujours une dimension essentielle de la pensée scientifique ou non : celle de l'imaginaire* » (Paul Scheurer, 1984)

Introduction

Cette contribution constitue une synthèse des travaux du Groupe de Recherche sur les Economies locales et les résultats d'échanges menés au sein des ONG notamment celles qui s'impliquent dans la coopération au développement. Le thème « *quels imaginaires vécus entre marges et marchés ?* » est une excellente opportunité pour un retour critique sur les politiques de développement menées au nom de la pauvreté, de l'exclusion et du développement en général. La démarche adoptée dans l'argumentaire avancé renvoie à une pédagogie de l'erreur féconde déduite de l'expérience de l'économie du développement. Elle réhabilite le rôle de l'imaginaire dans un domaine qui se veut rationnel, celui de l'économiste. C'est une nécessité à laquelle arrive la théorie des sites symboliques d'appartenance (Zaoual, 1996, 2002a, 2005) face aux contradictions du capitalisme et aux limites de son mode de coordination qu'est le marché. Née des études portant sur le développement des pays pauvres, les conclusions de la théorie du site sont susceptibles d'être élargies à la problématique des pays développés en raison de leurs

crises récurrentes et des impasses dans lesquels se retrouve, aujourd'hui, le savoir économique. Il y a là quelque chose d'universel à rechercher.

Le texte proposé est structuré en deux grandes étapes. La première phase de cette progression est de portée critique vis-vis de l'illusion de l'*autonomie scientifique* de l'économique. A partir des expériences de développement, cette démonstration tire son enseignement des *paradoxes* auxquels se heurtent le *paradigme économique* et les *institutions* qui l'incarnent. Dans un second temps, une grille de lecture est proposée. Elle fusionne les savoirs du social et réajuste les pratiques décrites avec l'idée selon laquelle, il n'y a pas de réel sans imaginaire. Ce décloisonnement *interdisciplinaire* détruit l'arrogance de toute connaissance, fusse-t-elle économique ou technique, qui écarte de sa vision le sens que les hommes donnent à leur monde. Cette perspective qui mène vers l'*inter culturalité* signe la fin d'une économie qui se voulait autonome et scientifique.

I) Le développement : un laboratoire pour de nouveaux savoirs de l'imaginaire.

A) Aux origines des paradoxes de l'autonomie de l'économie

La question de l'imaginaire est omniprésente lorsqu'on prend la peine de pousser chaque science de l'homme dans ses moindres retranchements c'est-à-dire jusqu'à ses limites rationnelles supérieures. Dans cette quête, il s'avère que les concepts scientifiques ne sont autres que des mythes rationalisés. L'économie qui se veut être la science la plus avancée des sciences sociales n'échappe pas à cette problématique. En dépit de tous ses efforts dans la formalisation et la quantification des énigmes scientifiques qu'elle s'est posée au cours de sa longue histoire, elle est assaillie, aujourd'hui, par une nuée d'*anomalies* au sens de Thomas Kuhn (1983). La crise globale qui sévit dans le monde n'est pas seulement la crise d'une politique. C'est une crise de toute une discipline et celle d'un monde global qu'elle a inlassablement contribué à façonner.

Aujourd'hui, ce monde vacille sous les coups de boutoir des crises économique, sociale et environnementale en cours. Ces turbulences annoncent l'ère de nouveaux paradigmes mettant l'accent sur la complexité, la diversité, la singularité, la multiplicité, la solidarité et la proximité. Annonçant l'épuisement d'un modèle uniforme, on voit se profiler dans ces changements la fin de l'occidentalisation du monde, en somme, la victoire du multiple sur l'unique (Zaoual, 2003 ; Panhuys, 2004). C'est dans cette recomposition en cours que la question de l'imaginaire et la diversité des cultures prennent toute leur place. En substance, ces changements, lorsqu'on prend la peine d'être au plus prés des faits et des pratiques des « *gens de la base* », gagnent du terrain et déstabilisent les paradigmes classiques habitués à l'uniformité et à la généralisation hâtive de leurs présupposés.

En effet, l'économie a eu toujours tendance à s'appuyer sur des paradigmes, des théories, des modèles à caractère général. Ce penchant épistémologique l'a fortement éloignée des contextes des acteurs et, par là même, de ceux des petits mondes marginalisés. Et, pour cause, l'économie politique, dès sa naissance, a cherché à construire son propre territoire isolé du reste de la société. En imitant servilement, le vieux modèle de la science classique qui a accompagné les sciences de la nature, elle s'est proposé de découvrir des lois aussi certaines que celles que l'astrologie. D'ailleurs, Adam Smith, considéré par les historiens de la pensée économique comme le fondateur du libéralisme économique, avait rédigé, avant la formulation de sa théorie économique de la richesse des nations, un traité sur l'histoire de l'astrologie. De même, pour Léon Walras, chef de file des économistes néoclassiques, ingénieur de par sa formation, l'*économie pure* qu'il considère comme la connaissance du « *vrai* » devrait s'aligner sur le modèles des sciences physico-mathématiques, d'où la renommée de son Ecole de Lausanne comme *Ecole mathématique*.

Cependant, contrairement à tous ses disciples y compris les économistes d'aujourd'hui, Adam Smith est resté, malgré tout, assez nuancé, sur la possibilité de construire une science sans prendre en compte la complexité de la nature humaine. D'ailleurs, depuis quelques temps, sa « *théorie des sentiments moraux* » (1759) refait surface dans la littérature économique. Chronologiquement, cette théorie précède ses « *recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* » (1776) considérée comme la bible du savoir économique. Emportés par le désir de construire le projet scientifique de leur discipline, les économistes ont cédé à un *scientisme* leur assurant l'illusion de pouvoir séparer l'économie, comme domaine à part, du reste de la société, donc de son imaginaire (Latouche, 2005). C'est cette même « *illusion néolibérale* » (Passet, 2001) qu'a offerte au monde entier, depuis les années 80, la théorie de l'économie de l'offre en justifiant sur le plan idéologique ses critiques de l'Etat providence et en mettant en place son arsenal argumentaire en faveur de la globalisation. Réduite à sa plus simple expression, cette dernière a pour projet totalitaire d'imposer les lois du marché à la totalité de la vie des hommes, de la faune et de la flore. Tout devrait être décodé, manipulé, transformé et évalué à la lueur du système économique dont elle est porteuse. Ainsi, le marché devient le modèle de la société envisagée !

Cette posture hégémonique s'apparente à une véritable « *théologie du marché* », expression de Riccardo Petrella, qui bouscule et détruit toutes les autres conceptions de l'homme et de la société. La prophétie en cause est de rendre l'homme, partout dans le monde, un *homo œconomicus*, cet être égoïste donc rationnel et réciproquement (Zaoual, 2010). Ce faisant, cette conception le rend opportuniste, inhumain et incertain pour ces semblables. Paradoxalement, c'est cette même incertitude de l'homme de la globalisation qui paralyse aussi son propre projet ! Les récentes crises bancaires vérifient largement que le principe de la maximisation des

profits ne dure qu'un moment avant de déclencher son propre effondrement. Ce qui nous rappelle la formule de Karl Marx : « *le capital est la barrière de lui-même* ».

En effet, la crise actuelle dévoile toute la fragilité scientifique et les ambivalences de ce savoir économique institué. D'ailleurs, les gouvernements des pays industrialisés, élus sur la base de la propagande de l'ultra libéralisme (le tout marché), font dans la pratique le contraire (intervention massive des pouvoirs publics en faveur des banques sans réelle reprise économique d'ailleurs) de ce qu'il présuppose ! Ce paradoxe des tenants de l'auto régulation du marché accroit le désarroi paradigmatique du discours économique ambiant. En dépit de cette crise de sens, ce discours reste égal à lui-même et affiche son hégémonie sur la scène économique et politique mondiale. Devenue le catéchisme des gouvernements et de toutes les instances dirigeantes du monde, cette idéologie s'est métamorphosée en une pensée globale coercitive vis-à-vis de tous les peuples de la planète (Zaoual, 2003). Elle en détruit les imaginaires et en désorganise les capacités d'autonomie.

B) Les leçons de l'économie du développement

Dans le même ordre d'idées, le bilan mitigé des applications du savoir économique aux pays postulés pauvres associé aux crises récurrentes du monde qui se considère riche dans les critères de cette science dévoile, aujourd'hui, la nécessité d'une reconsidération radicale de ses fondements. A cet égard, le demi siècle de développement des pays de l'hémisphère Sud nous fournit un laboratoire vivant d'un exerce critique sur les présupposés scientifiques de ce savoir. Ce dernier s'est voulu sans territoire et sans mémoire au sens où il promulgue des énoncés, des lois sans tenir compte des espaces vécus et du caractère multiple des dimensions de la condition humaine.

Dès sa constitution, le savoir du développement se voulait d'essence économique et technique. Il affichait sa prétention à régenter le monde sur la base d'une conception restrictive des mobiles des comportements humains laissant ainsi de côté les dimensions relatives à l'imaginaire et aux valeurs des sociétés. De ce poste d'observation, l'économie est conçue comme un système fermé sur lui-même capable de s'auto dynamiser **(**Latouche, 1976) à partir du moment où l'on a isolé et incité, par des artifices, les causes mécaniques qui semblent le mouvoir. Il s'ensuit des modèles de développement que l'on considérait comme universels. Cette vision explique la prolifération des protocoles transférant de façon précipitée des « *paquets de développement* » du Nord au Sud, d'un pays à l'autre ou d'un territoire à un autre sans la prise en compte de leurs spécificités.

Que nous dit l'expérience à ce sujet ?

L'observation des *faits de développement* laisse entrevoir que ces modèles (ou tout simplement les projets visant à changer un milieu donné) entrent en carambolage avec des réalités locales

dont les subtilités et la diversité infinie échappent largement au paradigme en cause. Dans la plupart des cas, l'autonomie de l'économie qui inspire ces modèles détruit l'autonomie des populations que l'on souhaitait emmener vers un « *mieux être* », celui que l'économie nous propose comme horizon des humains. Concrètement, que de modèles ont engendré misère, surendettement, migrations forcées et surexploitation des ressources des territoires ciblés sans suite. Le monde actuel nous fournit une image en grandeur réelle de ce désordre global. Ces télescopages modèles/sites sont révélateurs de toute une série de paradoxes dont le décryptage est utile pour sortir du découpage artificiel sur lequel s'organisent les sciences de l'homme instituées. Comme la science elle-même avance par la découverte de paradoxes et leur dénouement, procédons alors à leur identification et à leur interprétation.

Tel qu'il est pensé et pratiqué, le développement s'apparente à un amas de théories, de modèles, d'institutions, d'expertise, de technologie et d'incarnations matérielles sous formes d'équipements, de machines et de biens de consommation divers. Il se présente aux pays et aux territoires récepteurs sous le mode de paquets parachutés du haut vers le bas, du Nord au Sud. Ce protocole en caractérise la pratique la plus courante au sein des institutions du développement qu'elles soient nationales ou internationales (packaging). Ce n'est pas un hasard si l'on parle dans la littérature critique d'*industrie du développement*.

Cette professionnalisation dont les résultats sur les terrains sont discutables a même touché, aujourd'hui, le monde des ONG qui se voulait plus proche des populations marginalisées. Ce faisant, le processus, ici décrit, les transforme elles-mêmes en de simples *figures angéliques* du même paradigme prédateur. De non-gouvernementales, ces organisations de la société civile mondiale deviennent non garanties au plan des valeurs et des objectifs qu'elles sont censées poursuivre. Dans cette séduction du paradigme régnant sur la conscience des acteurs du développement international, ces organisations reproduisent sur de petites échelles les mêmes erreurs des gouvernements et des grandes institutions internationales. Ce changement d'échelle n'est aucunement une garantie d'un changement de paradigme, de vision des énigmes qui se posent.

Ainsi, l'insertion des ONG dans les débats et les actions menées en faveur des populations marginalisées est guettée en permanence par la perte de leur *finalité éthique*. L'expérience montre que leur reproduction en tant qu'organisations, souvent truffées d'intérêts individuels et d'enjeux de pouvoir, les éloignent aussi des intérêts des populations au nom desquelles elles parlent et agissent. Elles finissent, le plus souvent, par se bureaucratiser et par céder à la course aux ressources nécessaires à leur simple maintien et à celui des autres acteurs de l'industrie du développement avec qui elles collaborent (expertise, consulting, marketing, acteurs politiques, entreprises privées etc.). En somme, la réduction de l'échelle d'approche par la mobilisation de micro projets n'est pas synonyme d'une résolution des problèmes que posent les grands projets étatiques et privés. En d'autres termes, tout changement d'échelle n'est pas synonyme d'une

révolution paradigmatique. L'économisme comme réductionnisme reste la règle. Une telle attitude ignore la puissance de l'imaginaire de populations concernées par les programmes de développement.

Au plus prés des faits, la *thérapie développementaliste* administrée aux populations jugées pauvres donne lieu à des économies formelles dont les grandeurs sont tant bien que mal recensées par les statistiques internationales. Ces dernières révèlent le plus souvent que ces économies formelles programmées du dehors restent fortement marquées par les trajectoires historiques des pays concernés dont les caractéristiques remontent à la période coloniale comme c'est le cas des économies officielles de l'Afrique subsaharienne et du monde arabo musulman. Ces économies demeurent des économies de rente (Philippe Hugon, 2009). Fortement mono exportatrices de produits à faible ajoutée, elles se cantonnent dans des fonctions de pourvoyeuses de matières premières (pétrole, gaz, cultures de rente, minerais etc.). Suite à une foule d'expériences, nous devons admettre, aujourd'hui, que les ressources naturelles ne font pas le développement et que ce dernier ne s'achète pas. Il est même récurrent, dans la littérature critique, de souligner qu'en l'absence de conditions particulières, la détention de ressources naturelles et leur exploitation selon les modalités du paradigme dominant sont porteuses d'une mystérieuse *malédiction* pour les pays concernés.

Dans ces circonstances, en supprimant leur imaginaire, donc leur capacité à mobiliser leurs imaginations, l'économisme les réduit à être des débouchés pour les innovations des économies les plus performantes de la planète. Il les transforme non pas en acteurs mais spectateurs de leur propre développement, un changement sans eux. Cette exclusion dont les conséquences sont à la fois culturelles, politiques, économiques, sociales et environnementales ne peut s'expliquer que par une manipulation qui détruit leurs imaginaires sans pour autant importer l'imaginaire caché du capitalisme. De fait, leur métamorphose suite à l'intrusion du développement se réduit à une consommation symbolique de l'autre et de ses concepts/produits. La culture du développement ne semble pas toujours transmissible (Zaoual, 1989).

Devenues des réservoirs de ressources naturelles, les territoires en cause font l'économie de leurs propres savoirs et mémoires. Ce qui les exclut de l'arène d'une économie fondée sur la connaissance et la mobilisation de leurs traditions en faveur d'un esprit d'innovation. Tout se passe comme si l'expertise du développement leur imposait la formule du prêt à porter : « *Ne pensez pas, payez* ». Dans ce stratagème, le milieu récepteur est sommé de payer avec le fruit du *travail de la nature* mais non pas avec celui de ses capacités à concevoir des solutions à ses propres problèmes et à ceux des autres nations. Ici, la nécessité de faire sa *propre expérience*, cet apprentissage dont on parle tant, est supprimée à la racine par les postulats du paradigme du développement. Et, la globalisation, sa sœur jumelle, ne fait pas mieux. De fait, le développement ainsi pensé et pratiqué, induit son propre contraire.

Au total, ce qui est pensé, aidé et exécuté du dehors, c'est-à-dire le « *développement transposé* », ne marche pas et ce qui marche, c'est paradoxalement, des *petits mondes* truffés de *micro activités* que les populations marginalisées notamment celles des grandes mégapoles urbaines des pays considérés créent elles-mêmes. Ces mondes là vivent en *marge* des réalités ciblées et formatées par le paradigme du *marché*. Ici, encore, l'objet observé dépend du poste d'observation comme dirait le grand mathématicien-philosophe Bertrand Russel. Le télescope du paradigme des économistes du développement a quelque chose de particulier, c'est d'être la manière qu'a l'Occident marchand de se voir lui-même sans voir véritablement l'autre. Dans cet aveuglement, il y a un *biais épistémologique* dont les racines sont profondes et renvoient à des considérations relevant de l'imaginaire économique institué (Latouche, 2005). Avec la crise sociale et environnementale contemporaine, cet obstacle épistémologique devient cumulatif et révèle toute la fragilité sur laquelle s'est construit le projet de la modernité dans son ensemble. De proche en proche, c'est toute la culture et les paradigmes de la modernité qui sont menacés d'extinction en raison de notre incapacité à promouvoir une critique raisonnée de l'acquis en vue de nouvelles utopies concrètes respectant la diversité de notre monde.

Aujourd'hui, si nous sommions les études faites sur les expériences de développement des pays pauvres, l'inertie de leurs économies formelles et la vitalité de leurs économies informelles sont révélatrices d'un *paradoxe fondamental* dont le décryptage laisse entrevoir l'erreur originelle de l'économie : isoler les pratiques des acteurs de leurs croyances. En effet, à y regarder de près, l'économie formelle s'apparente à un *organisme hors sol* qui fonctionne sans véritables racines culturelles. Ainsi, elle mute en une économie d'*importation* sans *innovation*. Cette hypothèse forte au *sens poppérien* du terme permet de comprendre qu'un modèle économique qui ne s'ajuste pas aux valeurs des populations locales entraîne des *destructions-destructrices*. Il subit des distorsions voire des détournements en raison de la présence d'organismes sociaux peuplant les continents ciblés par le grand paradigme de l'économie. Ainsi, ces déviations traduisent la capacité des acteurs à phagocyter la vision et les règles imposées (Friedberg, 1993). Ce que certains auteurs ont appelé la puissance des faibles (Rahnema, 2003, 2008). Autrement dit, l'acteur bat le système conclut la sociologie des organisations (Crozier et Friedberg, 1977). Cette marge de manœuvre des acteurs est encore plus étendue dans les galaxies de l'informel urbain, ces régions du réel loin de l'emprise du paradigme en cause. Ne recevant pas un *développement clefs en main*, les populations qui les peuplent mobilisent leurs propres capacités sur la base de leur imaginaire et des débris de la modernité. Ces derniers font suite aux *krachs* des modèles parachutés sur les territoires locaux.

Ainsi tout se passe comme si l'économie formelle assurait une *fonction digestive* (absorption contreproductive sans suite) et l'économie informelle une *fonction corrective*. En effet, le développement officiel laisse derrière lui notamment dans les grandes banlieues urbaines des pays considérés un grand vide que les *dynamiques sociétales* de l'informel remplissent

rapidement. A l'image de la nature, les économies et les sociétés semblent aussi avoir horreur du vide.

A travers ce tableau d'interprétation, la *normalité* au sens de la science normale du paradigme économique est synonyme d'une *stérilité* compte tenu de la défaillance des grands moyens mobilisés par les Etats et les grands acteurs du développement. Tandis que la *marginalité* réapparait contradictoirement comme le creuset d'une *créativité* étonnante de la part des réseaux rebelles des mondes informels (Preiswerk et Sabelli, S/D, 1998). Incontestablement, ce paradoxe contredit les fondements de la science économique autonome dans la mesure où les performances de ces formes de vie économique *dissidentes* tirent tout leur dynamisme de leur *encastrement social*.

Contrairement aux croyances scientifiques de l'économiste, ceux sont donc les entités exclues (imaginaire, cultures locales, conventions, règles etc.) par sa conception restrictive qui explique la vitalité de ces *mondes marginalisés* (Preiswerk et Sabelli, S/D, 1998). Ces univers d'apparence périphérique, sièges d'impuretés aux yeux de l'économie pure, sont de nature complexe. Les hommes de ces *situations mouvantes* recomposent et unifient, en permanence, ce que nous séparons dans l'abstrait par nos disciplines académiques cloisonnées. Le réel semble indiscipliné, la pensée se doit l'être aussi !

Dans ces révolutions silencieuses, les *hommes concrets vivants* fuient le réductionnisme scientifique de nos visions. Dans leurs conceptions du monde, il n'y a pas lieu de faire des divisions. Bref, ils ne se laissent pas découper par la science normale des économistes comme un vulgaire objet. Leurs vies quotidiennes renvoient à des « *imaginaires de situation* » qui s'incarnent dans leurs comportements fussent-ils économiques. Toutes les enquêtes de terrain portant sur ces régions du réel confirment la puissance des *croyances communes* de ces groupes humains dans la structuration de leurs espaces vécus et des micro dynamismes qui s'y développent (Zaoual, 2006a). Ces dynamiques sont portées par des cultures urbaines de nature hybride. Elles incorporent une relecture des traditions et des doses de changement issu de l'environnement national et global. Ce faisant, elles contribuent à créer inlassablement de nouvelles visions du monde et des réseaux d'appartenance qui s'y rattachent. Dans ces mondes, la personne n'est pas réduite à un *atome*. Elle appartient à une *molécule sociale*, le site d'appartenance. Tout se passe comme si celui qui s'isole court le risque de s'appauvrir culturellement et économiquement. Dans ce combat contre la misère humaine, le *lien social* est constamment réactivé dans les transactions et les activités économiques menées. Le territoire ainsi construit assure une sorte d'économie de tiroirs mobilisable selon les circonstances. Dans ces mondes, donner et recevoir, c'est investir dans les autres. Ce qui fait de ces micro sociétés, des « *sociétés en grappes* » selon l'expression du chercheur sénégalais aux pieds nus Emmanuel N'Dione.

Les observations empiriques des micro entrepreneurs nous fournissent des illustrations indiscutables sur l'importance de ces territoires imaginaires d'appartenance qui sont à la racine du *sens* et de la *direction* autour desquels s'organisent l'impulsion et le développement de leurs activités. Encore une fois, contrairement au postulat de l'autonomie de l'économique, ces comportements qui sont à l'origine de l'émergence de ses petits mondes sont imprégnés par une sorte de *sacré* qui donne sens aux *manifestations profanes.* Ces territoires en mouvement sont, en effet, animés par des *références divines* auxquelles s'attachent ces héros négatifs de la science normale en économie que sont les micro entrepreneurs informels. Les observations empiriques des économies confrériques, ethniques ou non du Sénégal ou du Maghreb en donnent une parfaite illustration (Zaoual, 2006a). Ici, la coupure espace sacré/espace profane est à méditer. La religiosité ne semble pas être le monopole de la religion.

En d'autres termes, les acteurs locaux s'activent en mobilisant des *significations imaginaires* au sens de C. Castoriadis qu'ils construisent ensemble à partir de toutes sortes d'ingrédients : religion, cultures, traditions, identité, proximité, voisinage etc. Tout porte à croire qu'ils ont besoin de croire dans des systèmes de croyances pour accroître leurs capacités d'auto organisation économique dans le monde profane. Dit autrement, les processus de coordination qui ont cours sont truffés de *valeurs communes* qui servent de base aux conventions, souvent implicites, à leurs comportements économiques. Ces règles fixent l'horizon de leurs échanges et réduisent la zone d'incertitude inhérente à tout univers économique assimilé à de simples lois du marché. « *Pour bien partir, il faut appartenir* » semble être la formule de ce combat contre l'incertitude. C'est, d'ailleurs, ce que suggèrent, aujourd'hui, la s*ociologie* et l'*économie des réseaux*. « *Le Marché autrement* » de Granovetter (2000) y est une contribution fondamentale révélant que les phénomènes économiques sont aussi des constructions sociales. Ce ré encastrement de l'économique laisse entrevoir la question des identités culturelles sur lesquelles repose tout ordre économique et social.

A ce niveau d'investigation, toutes les catégories de l'économie exigeraient une révision critique.

II) La théorie du site ou le retour à l'imaginaire collectif

A) L'archéologie de l'anthropologie de l'économie

Fondamentalement, les leçons tirées des expériences du développement laissent entrevoir que le capital est irréductible à une simple *catégorie économique*. Il trouve ses racines dans un imaginaire particulier qui en fait un *projet de société.* Dans ce sens, l'économie pose des problèmes interdisciplinaires dont il faut être conscient pour mieux mesurer ses échecs et ses impasses de tous ordres. L'histoire réelle du capitalisme, contrairement à la vision restrictive des économistes, dévoile que ce système repose sur une *volonté de puissance* que l'on peut déjà

déceler dans le rationalisme et l'empirisme comme philosophies de la connaissance. Tous deux enseignent la nécessité de soumettre la nature pour les besoins stricts des hommes et quels hommes ? Ceux que façonne le capitalisme en direction de l'utilitarisme marchand du monde. Comme dirait Cornélius Castoriadis (1975), chaque société fabrique l'humain qui la reproduit.

Au plan philosophique, Descartes suggérait au beau milieu de la période de l'expansion du capitalisme mercantile européen (XVIIème siècle) : « *La connaissance nous rendra maître et possesseur de la nature* ».Vision à laquelle répondra l'empiriste anglais Francis Bacon : « *Knowledge is power* ». C'est cette même vision de la nature et de l'univers qui se retournera contre l'homme des Lumières dans la mesure où son émancipation sera récupérée progressivement par le capitalisme comme mode de production de son existence. Il en fera une simple marchandise au même titre que les autres à l'exception prés qu'elle rapporte plus qu'elle ne coûte comme Karl Marx le démontrera dans ses théories de la plus value. Ce qui veut dire en clair qu'à l'ombre de la modernité s'est construit un immense complexe mythique de maîtrise, de contrôle, d'exploitation et d'accumulation de l'homme et de nature (Zaoual, 1989). De ce point de vue, il n'y a pas que les sociétés non modernes qui reposeraient sur des mythes. La modernité a aussi les siens. Comme le démontrent G. Rist, M-D. Perrot et F. Sabelli (1992) dans la *mythologie programmée de la société moderne*, celle-ci reposerait sur des croyances s'incarnant dans des pratiques que son idéologie institue comme objectives et universelles. Ce stratagème est bien présent dans le bricolage que l'économie fait sur elle-même en se présentant à la conscience des hommes et des sociétés comme un ensemble de faits et de concepts indiscutables : un monde incontournable gouverné par des lois inexorables.

Dans cette grande transformation de la société, l'économie inscrit d'abord ses propres significations au centre de l'imaginaire de la société pour mieux l'aliéner à ses impératifs. Ce faisant, elle en impulse le développement conformément à la rationalité du capitalisme. De proche en proche, cette culture du développement crée son monde tentaculaire, colonisant, ainsi, l'ensemble des pores de la société. Fondamentalement, pour les économistes, il n'y a pas de société en dehors de l'économie. Leur vivre-ensemble est le marché ! Ce stratagème finit par chapeauter l'existence et le devenir des hommes. Le projet de cette expropriation est de faire des hommes des *homo œconomicus*.

B) Dernières leçons du Sud.

Toute science est une mise en relation de faits et de concepts. L'expérience intellectuelle de l'économie du développement enseigne que le réductionnisme économique de la pensée globale des phénomènes économiques présente de grandes insuffisances. Le parcours des pays du Sud l'atteste amplement en raison des échecs de la pratique du parachutage des modèles économiques. Les entités sociales (imaginaire, cultures locales, conventions, règles etc.) que l'analyse économique standard écarte de son raisonnement contrarient fortement les prédictions

des théories et des modèles qui ont inspiré les pratiques du développement économique dans les pays pauvres (Sen, 2000).

De façon essentielle, ceux sont, plutôt, les « *dynamiques économiques informelles* » qui soutiennent leurs activités de production et de redistribution et, par là même leur cohésion sociale. Ces phénomènes, de par leur nature hybride, sont partiellement rebelles au modèle standard de marché et, *à fortiori*, à la macroéconomie keynésienne et aux théories d'inspiration marxiste. Les comprendre signifie se situer dans le contexte des acteurs de l'économie dite informelle. Ce qui dicte, du même coup, la prise en compte de leurs systèmes de représentations symboliques et sociales : mythes, croyances, règles, conventions etc. bref le code symbolique de leurs pratiques locales. Ces entités rendent largement composites les comportements économiques observables. Sans ouverture sur ces variétés de terrain, les modèles économiques débouchent sur des naufrages, ce qui est le cas de l'économie officielle de nombreux pays du Sud.

En effet, tout indique que l'économie formelle qu'implante, du dehors, les modèles de développement fonctionne comme un débouché pour les économies les plus performantes des pays du Nord. N'étant pas en adéquation avec les sites cibles, cette économie est le lieu privilégié d'entités rentières (Zaoual, 1999). Elle tire ses ressources essentiellement de l'import-export, des ressources et des cultures de rente auxquelles il faut rajouter les aides et des emprunts, le plus souvent, détournés d'un usage réellement productif et innovant. La résultante en est un endettement massif jamais résolu dont la gravité est accentuée par les tendances baissières des marchés mondiaux des matières premières et des produits manufacturés peu valorisés par la dynamique internationale de la spécialisation.

A contrario, les agents exclus de ce « développement gratuit » développent des micro - activités réellement productives et innovantes avec les moyens que procurent leurs sites d'action.

Ces recompositions se font dans des contextes où visiblement les pratiques économiques observables sont fortement intégrées à des espaces locaux. Les faits économiques y sont entremêlés avec des codes sociaux. Ici, l'usage classique de la science qui consiste à mieux séparer pour mieux comprendre devient même un *obstacle épistémologique*. L'expérience dicte, au contraire, qu'il vaut mieux mettre ensemble pour mieux comprendre. La théorie économique doit tenir compte de ces leçons que procure l'économie du développement. Ici, l'expérience du Sud enrichit la pensée universelle en direction d'une pensée économique qui se doit d'être flexible dans ses hypothèses et ses concepts (Zaoual, 1998, 2002b).

Ces énigmes scientifiques questionnent l'idée même de lois économiques. Les causalités économiques ordinaires deviennent sujettes à caution. Si en dernière instance, ceux sont les comportements individuels et collectifs qui façonnent les régularités économiques observables dans un milieu donné, il serait, en toute logique, pertinent de prendre en considération l'ensemble des données des contextes locaux y compris les paramètres extraordinaires à notre

pensée économique ordinaire. C'est le prix de la découverte scientifique. Celle-ci ne progresse pas si l'on se contente de projeter, de manière récurrente, nos croyances scientifiques ordinaires. Comme les comportements économiques ne se déploient pas dans un vide socio-éthique, les croyances scientifiques de tout paradigme quel qu'il soit sont dans la nécessité de s'aligner sur les croyances et les pratiques locales des agents économiques. Ces liens logiques et empiriques sont d'une grande portée pour toute révolution scientifique (Kuhn, 1983).

Les conventions, les règles et de manière plus générale toutes les institutions sociales qui viennent en appui à des comportements qui appartiennent *a priori* au domaine strict de l'économiste puisent leur sens profond d'un « *imaginaire de situation*». Tout agent se comporte en fonction d'un système de représentations qu'il a de sa situation et de ses relations avec les autres. Comme l'indique la théorie des sites, cette rationalité est composite, d'innombrables paramètres s'y télescopent. Toute rationalité est à situer. Le petit entrepreneur « informel », qui doit répondre, à la fois aux exigences de son activité et aux obligations communautaires illustre parfaitement cette hypothèse. L'accumulation du capital y est bornée par le site local. Elle s'en trouve « *grignotée*» et modifiée dans son contenu comme dans son mode d'évolution. Ce qui rend le petit entrepreneur « *informel* » rebelle dans ses pratiques aux théories du capitalisme concentrationnaire que nous connaissons et que nous avons tendance à vouloir vérifier en tout temps et en tout lieu. A l'évidence, les dynamiques « informelles» prolifèrent, sur des échelles microscopiques, sans donner lieu des formes de concentration du capital. La loi naturelle du capital se trouve ainsi déconstruite par la loi du site. Cette hypothèse sur l'importance des contingences locales voire nationales semble corroborée aussi par toutes les approches, qu'elles relèvent de l'économie comme celle de l'école de la régulation (diversité des capitalismes nationaux dans les pays industrialisés) ou de la gestion des entreprises comme le démontrent les travaux de Philippe d'Iribarne et de son équipe (1993, 2000, 2003). Chaque culture ou territoire a ses propres caractéristiques quant à sa manière de gérer le changement et l'organisation de ses entreprises.

Pour les besoins de la démonstration ici exposée, nous définissons brièvement le concept de site symbolique d'appartenance (Zaoual, 2005). Le site est d'abord un *imaginaire social* façonné par les contingences et la trajectoire de la vie commune des acteurs considérés. Schématiquement, le site renferme une « *boîte noire* » qui fait de lui un espace cognitif d'appartenance. Les croyances et les mythes donnent sens et direction aux adhérents du site. Le site suppose ainsi « *complicité et proximité*». Etant ainsi, il est singulier mais aussi pluriel de par son ouverture sur l'environnement, donc sur le changement. Il est fermé et ouvert. Ce qui nous a amené à postuler qu'il possède un code de sélection à l'image d'un code génétique. En fait, c'est une entité immatérielle qui imprègne l'ensemble des comportements et des matérialités visibles de *la contrée*. De l'outil au concept en passant par le savoir social, l'influence du site est perceptible à la condition d'accepter l'écoute, l'immersion et la variété de notre monde. Tout

ceci nous met ainsi, relativité de la « *boîte conceptuelle*» oblige, en garde contre la neutralité postulée de nos concepts scientifiques et outils (Zaoual, 2006b). Ceux-ci demandent à être situés, c'est-à-dire à mettre en relation/adéquation au contexte. En somme, le site est un « *lien cognitif*» entre l'acteur et son environnement. Le site est l'humus de l'*homo situs*, l'homme de la situation. Ce qui préfigure le « *caractère local*» des comportements humains et corrobore la thèse qui soutient que les régularités économiques sont des constructions socialement situées[44]

Dans ces conditions, l'économique tel que nous l'entendons peut faire l'objet, dans la pratique, d'un processus de métissage qui peut aller jusqu'à le rendre méconnaissable par la science ordinaire. Ce qui oblige, par certains aspects, la « *sitologie*» des organisations et des systèmes économiques à être une « *démarche économique indisciplinée*». Dans cette perspective de recherche, l'uniformité se retrouve prise d'assaut par le multiple (Panhuys, 2004). C'est pour toutes ces raisons que l'épistémologie des sites s'est construite en réaction à toute forme de déterminisme. Elle bascule ainsi dans les nouveaux paradigmes non linéaires émergents et cherche à penser la multiplicité des bifurcations de l'évolution. Cette variété n'est, véritablement, perceptible que sur des échelles locales, d'où l'intérêt croissant de la recherche contemporaine pour les sciences des territoires.

En somme et en raison de la grande variété des espaces locaux, l'ethos économique endosse de multiples forme de vie : autres sites, autres mœurs ! Suivre l'esprit des lois du sites peut, donc, mener jusqu'aux cultures de site dans lesquelles se mélangent les religions du lieu, les croyances pratiques qui soudent la société locale en passant par des entités plus ou moins visibles tels que les rites, les règles du jeu social, les savoir faire locaux, les métiers, l'activité économique, les modes d'organisation, les échanges interindividuels, la circulation monétaire, les dépenses individuelles et communautaires, l'habitat, les patrimoines etc.

C) Le mythe du marché global.

A l'image d'un interventionnisme public excessif, le marché ne semble pas être, à son tour, l'unique mécanisme susceptible d'induire des changements en faveur d'une plus grande prospérité des nations et des individus. La discussion sur les dilemmes Etat/marché, sans être un faux débat, doit s'ouvrir aussi sur les autres dimensions des contextes d'acteurs (individus et/ou organisations), la culture, l'écologie, l'éthique voire le « *bonheur*». De l'intérieur même du

[44] Voir, par exemple, Mark Granovetter, *Le marché autrement*, Editions Desclée De Brower, 2000, 239 p. Selon cet auteur, la littérature socio-économique a tendance à surestimer le caractère imbriqué des marchés économiques dans les sociétés dites traditionnelles et à le sous-estimer dans les économies capitalistes. De son point de vue, les lois économiques se construisent, à des degrés divers, en interaction avec le contexte social des agents économiques. Ce qui fait d'elles des constructions sociales. Dans ce renouveau de la sociologie économique, nous renvoyons aussi le lecteur aux travaux de Philippe Sterner, *La sociologie économique*, Repères, La Découverte, Paris, 1999.

paradigme du marché, les économistes des conventions[45] mettent en évidence les incomplétudes de ce dernier. Le marché, de par son fonctionnement naturel, conduit à des incertitudes et des désordres que seul le recours à d'autres formes de coordination peut stabiliser et dynamiser. Trop de marché tue le marché. Pour marcher, le marché a besoin de ce qu'il n'est pas selon le découpage disciplinaire admis. D'ailleurs, l'importance des institutions est de plus en plus prise en compte dans l'analyse économique (Jean-Paul Fitoussi, 2000). La crise globale en cours ne fait que renforcer cette tendance à la régulation généralisée de l'économie de marché.

A vrai dire, dans la réalité des faits, il n'y a pas que le marché global et abstrait mais aussi et surtout des marchés locaux concrets truffés de réseaux d'acteurs économiques dont les modes de fonctionnement renvoient aussi à des habitudes, des routines, des relations de confiance, des institutions et des conventions implicites et explicites. Ces cultures de marché agissent comme des carburants de dynamisme économique. A ces entités, il faut rajouter le rôle économique d'autres modes de coordination comme le partenariat, la coopération, la réciprocité, la solidarité etc. ne relevant pas explicitement du domaine économique au sens strict. Tout se passe comme si la vie économique puisait son énergie vitale dans une grande variété de facteurs économiques et extra - économiques. Ce qui oblige, aujourd'hui, la pensée économique à s'inscrire dans un paradigme élargi des faits et des comportements économiques. L'intelligence des organisations et des systèmes économiques l'exige au regard de la complexité des terrains et de l'effondrement de la globalisation comme marché global de portée planétaire. .

D'ailleurs, comme dans les pays du Sud, l'actualité économique dans les pays globalement riches, est, aussi, marquée par la montée en puissance des pratiques économiques hybrides enracinées dans des territoires. A côté des secteurs marchand et public qui sont supposés fonctionner sur des principes propres clairement définis, on assiste à une prolifération de pratiques relevant du développement local, de l'économie sociale, de l'économie solidaire etc. Ces pratiques présentent des relations étroites avec les territoires dans lesquels elles émergent et jouent un rôle de régulation économique et sociale face aux défaillances de l'économie globalisée. Elles mettent en relation une variété d'acteurs dans des espaces mouvants et toujours singuliers de par leurs trajectoires historiques et culturels. L'hégémonie de la pensée unique s'avère incapable d'aligner sur un même registre l'ensemble de ces faits économiques et sociaux observables. L'économie de l'offre d'inspiration libérale ne semble pas offrir un cadrage unique à la multiplicité des modes de régulation qui s'instaurent entre les acteurs économiques[46]. A

[45] L'acte fondateur de cette école de pensée est le numéro spécial de la *Revue Economique* n°4, mars, 1989 : L'Economie des conventions.

[46] D'une époque à une autre, en économie, on peut soutenir une conception et par la suite tout son contraire. Cette volatilité extrême de la pensée économique est déroutante d'autant plus que les réalités du terrain semblent, plutôt, beaucoup plus mitigées et nuancées que le prétendrait une quelconque théorie. Comme le montre, d'ailleurs, un examen plus attentif de la controverse « le tout état » ou « le tout marché », les faits d'observation sanctionnent toute théorie exclusive. Les dérives extrêmes dans l'une ou l'autre direction aboutissent, le plus, souvent, à des échecs incontestables. Le dynamisme économique semble, donc, demander du « *métissage*

l'évidence, cette diversité crée un désarroi paradigmatique dans une discipline comme l'économie, habituée à des « *abstractions généralisantes*» (formule de J. Schumpeter) : mêmes causes, mêmes effets !

Pour les besoins de la prospective de la recherche économique, deux tendances peuvent être envisagées à long terme : soit continuer à amplifier le réductionnisme économique en usant, de manière excessive des outils mathématiques tout en s'inscrivant exclusivement dans l'univers de la mécanique du marché, soit s'orienter vers des conceptions plus proches des faits empiriques et des comportements économiques en situation. Dans ce second scénario, un fort relâchement des hypothèses et des concepts de base de la science économique s'avère d'une nécessité incontournable. Plusieurs variantes et ramifications peuvent être distinguées à l'intérieur de cette perspective : théorie de la régulation, économie des conventions, théories et pratiques du développement local, économie sociale, économie solidaire etc. Cette ouverture peut même aller jusqu'à une totale hybridation du savoir économique.

Dans cette perspective des emprunts aux multiples sciences de l'Homme (Sociologie des organisations et des territoires, sciences de gestion des organisations, management des interactions sociales et de projets, psychologie cognitive etc.) sont à prendre en considération afin de faire progresser le savoir économique vers un « *réalisme à visage humain*»[47]. C'est dans ce sillage que s'inscrit la théorie économique des sites. Celle-ci vise à marier la culture, l'économie et l'écologie en insistant sur la pertinence de l'échelle locale et la diversité des pratiques économiques. Car, c'est à ce niveau qu'apparaît toute la richesse empirique des organisations et des systèmes économiques. Ceux-ci, loin des « *abstractions généralisantes*» construites sur des hypothèses et des concepts fortement réductionnistes, sont travaillés par de multiples mécanismes et forces dont la nature reste énigmatique à notre savoir économique ordinaire. Nous avons l'habitude, en raison des expériences des pays du Sud fréquentées, de souligner l'importance de la diversité des pratiques économiques. Celles-ci restent, en effet,

---

approprié» entre le marché et l'Etat, sans compter le rôle essentiel et complémentaire des acteurs de la société civile comme les associations et autres organismes. D'ailleurs, R. Boyer, dans un entretien accordé au journal *Le Monde* sous l'intitulé : « *L'internationalisation approfondit les spécificités de chaque économie* » souligne que la mondialisation n'exclut pas une hybridation complexe au travers des systèmes productifs nationaux et locaux. C'est de la diversité même que les firmes et les nations tirent leurs avantages concurrentiels. L'émergence d'un nouveau paradigme d'évolution n'exclut donc pas de multiples bifurcations économiques et technologiques, variété qui tire son essence de la grande diversité des institutions, des cultures et des histoires de l'humanité. *Le monde du mardi* 29 février, p.19, 2000.

[47] Cette perspective de recherche se heurte, bien entendu, au découpage « froid» des disciplines relatives au domaine de l'Homme. Ces résistances émanent des habitus académiques et des logiques de pouvoir et de savoir propres à l'organisation des institutions scientifiques. Le réductionnisme scientifique n'est pas seulement un mode de savoir et de recherche, c'est aussi une vision, une manière d'être, des paradigmes, un site épistémique, des institutions, des rapports de pouvoir, bref une lutte sans merci entre l'esprit critique et l'ordre établi etc. Pour P. Bourdieu, aussi, l'hybridation de la sociologie et de l'économie voire l'interdisciplinarité en général se heurte à des résistances disciplinaires et à des intérêts politiques et économiques cf. p. 258. Pierre Bourdieu, Les structures sociales de l'économie, Seuil, 2000. Voir aussi, Dosse François, *L'Empire du Sens. L'humanisation des sciences humaines*. La Découverte, Paris, 1997.

incompréhensibles si nous nous enfermons, en permanence, dans un seul et unique modèle économique d'interprétation et d'action.

Sans nier la présence de comportements relevant des catégories du marché tels que le calcul, la recherche de l'intérêt individuel, la liberté et la propriété privée, la flexibilité que procurent les mécanismes du marché ainsi que leurs effets entraînant sur les potentiels d'innovation locale des sites (P. I. L. des Sites) d'exercice des agents économiques, pour arriver à la construction d'un paradigme en prise sur les faits, il est impératif de prendre en considération les imbrications qui s'instaurent entre l'univers marchand et les autres registres sociaux dans lesquels les acteurs locaux puisent le sens, les règles et les conventions sociales de leurs comportements économiques. Dans ces conditions, observée du dedans et par dessous, la vie économique se déploie dans des univers fortement hybrides et mouvants, donc complexes. Ici la transdisciplinarité et même l'inter culturalité ont toute leur place dans la perspective d'une amélioration du pouvoir explicatif de la théorie économique.

Le problème en science est, justement, de découvrir des démarches et des théories recomposées susceptibles d'expliquer le plus grand nombre de faits voire même de procurer des outils opérationnels en vue d'accompagner des changements dans les situations diagnostiquées. Ce besoin de lier la réflexion à l'action fait encore défaut dans le champ de l'économiste souvent tenté par l'abstraction pour l'abstraction. La solution, contrairement à des auteurs comme James Becker[48], ne semble pas résider dans l'extension mécanique d'un même paradigme présentant déjà de « grandes incomplétudes» dans son propre territoire intellectuel natif comme le démontrent l'école française des conventions et de façon plus large, l'économie des institutions.

C) Croyances et management des organisations.

Les recherches en sciences de gestion convergent aussi en direction d'une approche qui privilégie à la fois la diversité des mécanismes d'évolution/adaptation et le territoire d'exercice des entreprises, en somme les contingences locales. En effet, la firme, petite ou grande, est irréductible à un système purement technique et économique fermé sur lui-même. Cette perception a donné lieu à de nombreuses illusions quant à la maîtrise modélisée et quantifiée des

48 Pour un auteur comme Gary Becker, économiste américain, le paradigme de l'économie standard peut tout expliquer. Aucun phénomène n'échappe aux principes de l'agent calculateur et maximisateur de son utilité. Cette approche s'appliquerait à l'ensemble des comportements humains. Aucune distinction n'est faite même entre les conduites strictement économiques et les autres. Pourtant, T. Veblen soulignait déjà que l'individu n'est pas « un « paquet de désirs » (a bundles of desires), mais « *une structure cohérente de propensions et d'habitudes* » (a coherent of structure of propensies and habits) » in « *Why is economics not an evolutionary science ?* » The *Quatertly Journal of economics*, July, 1989, p. 390 cité p. 259 par P. Bourdieu op. cit. Ces propos et ces formules convergent vers les arguments sur les limites du modèle de l'*homo œconomicus* exposées dans des divers travaux publiés dont une première sommation est consignée dans une thèse de Doctorat d'Etat H. Zaoual, « Du rôle des croyances dans le développement économique », Université de Lille1, mars 1996, publiée sous le même titre aux Editions l'Harmattan, 2002.

réalités de l'entreprise. A l'heure actuelle, l'entreprise est de moins en moins perçue comme un « *stock de ratios physico-mathématiques* » facile à manier en direction de la performance maximale. Les facteurs humains non quantifiables au sens large du terme (motivations symboliques, identité, cultures, conventions, formation et compétences, organisation « informelle» etc.) ont fait leur entrée, en grand renfort, dans le management des entreprises.

Les faits d'entrepreneuriat indiquent que l'entreprise doit sa réussite à la conjugaison de multiples atouts endogènes et exogènes (Zaoual, 2006b). Même si le profit demeure l'objectif ultime, sa réalisation suppose de multiples forces et mécanismes. En effet, toute organisation qui cherche à survivre doit pouvoir savoir gérer sa diversité endogène et exogène. De l'extérieur, elle peut nous paraître comme un univers homogène et soudé autour des lois qui gouvernent l'économie de marché : accroître ses parts de marché en étant compétitive, faire des profits et opérer l'accumulation du capital la plus appropriée à l'évolution économique. De même, son organisation formelle est censée, en théorie, refléter son mode de fonctionnement et ses orientations, si bien que l'idée d'un modèle unique de gestion, au sens, scientifique, fait illusion lorsque l'on ignore toute la complexité cachée qui est l'œuvre dans les processus d'adaptation et d'évolution des entreprises.

En effet, à y regarder de prés, l'univers de son organisation n'est pas exempt d'énigmes non résolues par les grilles de lecture des anciens paradigmes mécanistes et réducteurs. Le rapport classique entre les fins et les moyens n'est pas simple à réaliser sur le terrain. Dans la réalité, l'effet recherché ou isolé par nos raisonnements suit, à notre insu, plusieurs cheminements qu'une simple relation économétrique entre une variable expliquée et une variable explicative identifiées, une bonne fois pour toute.

Avec la progression de l'économie immatérielle dans toutes les directions, les théoriciens et les managers les plus clairvoyants, mettent, aujourd'hui, en évidence qu'une entreprise est d'abord une culture et un nœud de conventions[49] voire un nœud de croyances. Son identité se fait au travers de la trajectoire de son organisation. C'est sa mémoire et son histoire. La durée de vie et les épreuves relevées en sont le creuset. Les mutations parcourues en alimentent la mémoire et cette même mémoire participe à la sélection des choix et des stratégies qu'impose, en permanence, le changement de l'environnement. Cette « *mémoire vive*» du site organise l'organisation. Ce qui fait de l'organisation aussi un territoire d'appartenance dynamique enchevêtré avec l'espace local, régional et national et même mondial lorsque l'expansion de son cycle d'affaires le permet. C'est au travers de ces multiples fils que s'élabore l'identité de la firme dont dépend son efficacité. La première peut jouer un rôle de moteur symbolique ou celui d'un frein sur la seconde. C'est ici qu'entre en considération la subtilité du changement en conjuguant anciennes et nouvelles cultures des acteurs de l'organisation et du territoire

[49] Cf. Le numéro spécial sur : « La théorie des conventions en pratique » de la *Revue Française de Gestion*, n°112, janvier - février 1997.

concernés. En effet, l'efficacité d'une organisation quelconque se mesure, sur le terrain, par sa capacité à gérer le changement. Et, celui ci, en raison des singularités de chaque situation, ne peut se faire à l'aide d'un seul et unique modèle extensible à toutes les mutations qui ont cours (Zaoual, 2000).

Conclusion :

« *Tout fait n'est social que parce qu'il est symbolique* » (Daniel Fabre "Le symbolisme en question" in "L'Autre et le semblable", édité par M. Segalen, 1989, p. 73).

Dans cette contribution, nous nous sommes attelés à capitaliser sur les erreurs de l'économie du développement en vue d'une démarche mobilisant des savoirs recomposés. Ces derniers expriment la nécessité qu'ont les sciences sociales à collaborer entre elles pour mieux mettre en échec l'hégémonie de l'économie sur la société, cause principale de l'exclusion et de la pauvreté dans le monde. De cette façon, une pédagogie de l'erreur féconde s'est mise en place tout au long de l'argumentaire défendu. En substance, les paradoxes de l'économie de marché et du développement tel qu'il est pensé et pratiqué dévoilent l'impossibilité d'une économie séparée de la société. En d'autres termes, le projet scientifique des économistes de construire une discipline autonome est voué à l'échec théorique et pratique. Cet entêtement ne peut conduire qu'à un totalitarisme dans la mesure il ne laisse aucune place à d'autres conceptions de l'homme et du monde. Et, c'est là que surgit la nécessité de prendre en considération la diversité qui est à l'œuvre, exprimant ainsi la vitalité des cultures et des sociétés. Cette résistance est un formidable laboratoire de savoirs portant sur la complexité de la vie en société. Comme le démontre la démarche adoptée, le site est irréductible au marché et au capital en tant que simple catégories économiques. Il est le foyer d'un ensemble d'entités indomptables par la comptabilité du capitalisme. Tantôt elles le phagocytent, tantôt elles en corrigent les dérives et les contradictions. Face de ces mystères, les experts de l'économie restent béats. Ici, le manipulateur se retrouve manipulé. Ce qui démontre amplement la nécessité de rendre compte des facteurs qui se nichent au plus profond des imaginaires des sociétés contemporaines. Et, c'est ce que propose la théorie des sites face à l'inhumanité de l'économie.

BIBLIOGRAPHIE

Bourdieu P., 2000, *Les structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil.

Boyer R., 2000, « L'internationalisation approfondit les spécificités de chaque économie », Journal *Le monde du mardi* 29 février, p.19.

Castoriadis C., 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.

Crozier M. et Friedberg E., 1977, *L'acteur et le système*, Paris, Seuil.

D'Iribarne Philippe, 2003, *Le Tiers monde qui gagne. Nouveaux modèles*, Paris, Odile Jacob.

D'Iribarne Philippe, 1998, *Cultures et mondialisation, Cultures et mondialisation. Gérer par-delà les frontières*, Paris, Seuil.

D'Iribarne Philippe, 1993, *La logique de l'honneur, Gestion des entreprises et traditions nationales*, Seuil, Paris.

Dosse F., 1997, *L'Empire du Sens. L'humanisation des sciences humaines*. Paris, La Découverte.

Fitoussi J-P., 2000, L'économie, une science pour déchiffrer le monde. (pp. 40-43), *Sciences Humaines*, n°111, décembre.

Friedberg E., 1993, *La règle et le pouvoir. Dynamique de l'action organisée*, Paris, Seuil.

Granovetter M., *Le marché autrement*, Editions Desclée De Brower, 2000,

Hugon Ph., 2009, *L'économie de l'Afrique*, (6ème édition), Paris, Repères/La Découverte.

Kuhn T., 1983, *Structures des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion.

Latouche S., 2005, *L'invention de l'économie*, Paris, Albin Michel.

Latouche S., 1976, *Faut-il refuser le développement ?*, Paris, Economie en Liberté/PUF

Panhuys, 2004, *La fin de l'occidentalisation du monde ? De l'unique au multiple*, Paris, L'Harmattan.

Panhuys H., Zaoual H., S/D, 1998, *Territoires et dynamiques économiques. Au de la pensée unique*, Paris, L'Harmattan.

Passet R ., 2001, *L'illusion libérale*, Paris, Ed. Fayard/Flammarion.

Perrot M-D, Sabelli F., Rist G., 1992, *La mythologie programmée. L'économie des croyances dans la société moderne,* Paris, Economie en liberté/PUF.

Preiswerk Y. et Sabelli F. (sous la dir.), 1998, *Pratiques de la dissidence économique, Réseaux rebelles et créativité sociale*, Les Nouveaux Cahiers de l'Institut Universitaire D'études du Développement, I.U.E.D de Genève, Suisse, juin.

Rahnema M., 2003, *Quand la misère chasse la pauvreté*, Paris, Fayard/Actes Sud

Rahnema M. et Robert J., 2008, *La puissance des pauvres*, Actes Sud

Sen A., 2000, *Un nouveau modèle économique*, Paris, Odile Jacob.

Scheurer Paul, 1984, Progrès et rationalité scientifiques selon Laudan ou comment saborder leur modélisation, *Revue philosophique de Louvain* T. 82, Août, Quatrième Série, n°55.

Zaoual H., 2010, L'homo situs et ses perspectives paradigmatiques (pp. 87-102), In Gilles Ferréol, Autour d'Alain Caillé et des travaux du MAUSS, Les Éditions Modulaires Européennes et Intercommunications SPRL, Proximités/EME, Fernelmont (Belgique).

Zaoual H., 2006a, *Les économies « voilées » au Maghreb*, Paris, L'Harmattan.

Zaoual H., 2006b, *Management situé et développement local*, Rabat/Maroc, Horizon Pluriel.

Zaoual H., 2005, *La socio économie de la proximité*, Paris, L'Harmattan.

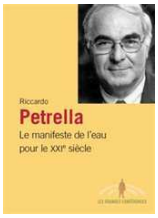
Zaoual H., 2003, La fin de l'occidentalisation du monde ? De l'unique au multiple (pp. 269-291) in *Défaire le développement. Refaire le monde*. Ouvrage collectif de l'Association La ligne d'horizon. Les amis de François Partant, Parangon, L'Aventurine.

Zaoual H., 2002a, *Du rôle des croyances dans le développement économique*, Université de Lille1, mars 1996, publiée sous le même titre aux Editions l'Harmattan.

Zaoual H., 2002b, La pensée économique peut-elle être flexible?, (pp. 113-127) *in* Roland GRANIER et Martine ROBERT (sous la dir.), *Cultures et structures économiques. Vers une économie de la diversité*? Paris, Economica.

Zaoual H., 1999, The Maghreb experience: A Challenge to the Rational Myths of Economics", (pp. 469-478) *Review of African Political Economy*, vol. 26, n° 82, 1999, Carfax Publishing Company. United Kingdom. Résumé repris in International Political Science Abstracts Documentation Politique Internationale.

Zaoual H., 1989, L'impensé de l'économiste du développement ». Communication à un colloque sur : La Culture du Développement » Rome octobre 1988, (pp. 141-152), Revue *Mondes en Développement*, tome 17, n° 68.



Le Marché : Territoire et temporalités de l'échange.

Serge Dufoulon
Maître de Conférences,
Université Pierre Mendes-France Grenoble II.
Laboratoire ROMA-EMC2.

Résumé : L'objet de cet article est d'explorer le concept de marché à l'aune des sciences humaines : sociologie et anthropologie. Á travers l'exemple de la crise financière de la fin 2008-2009 et toujours actuelle, le socio-anthropologue observe comment se réalisent les échanges sur des marchés classiques, en analysant et en comparant les relations entre : Marché, Territoires et Temps. La relation d'échange sur le marché est caractérisée ici comme «une relation de proximité ».

Abstract : The object of this article is to investigate the concept of market in the highlight of human sciences : sociology and anthropology. Through the example of the current financial crisis, the anthropo-sociologist observes how are achieved exchanges on classic markets by analyzing and comparing relations among: Market, Territories and Time. The relation of exchange on the market is here characterized as « a relation of nearness ».

Mots clés : Sociologie, Anthropologie, Marché, Territoire, Temps, Échange, Don.
Key words: Sociology, Anthropology, Market, Territory, Times, Exchange, Gift.

La crise financière a éclaté cette année 2000 à partir de la crise de l'immobilier des subprimes aux Etats-Unis, ce que certains nomment « une crise d'une économie virtuelle », et qui s'est précisée en septembre 2008 par l'effondrement des bourses mondiales et le glissement vers « une crise de l'économie réelle ».

Ce préambule pourrait être exemplaire, le prétexte à une réflexion sur des notions devenues familières sans que pour autant les non-spécialistes puissent appréhender ce qui s'inscrit réellement en perspective dès qu'on questionne ces termes entendus, rabâchés, et discutés par les économistes et les commentateurs tous les jours sur tous les médias. Prenons pour démonstration, dans notre actualité contemporaine, l'émission de Frédéric Taddeï sur FR3 « *Ce soir ou jamais* » du mardi 7 octobre 2008 au titre significatif « *La crise économique : quelles en*

sont ses conséquences sociales ? », un débat dit « concret » avec des spécialistes[50] invités pour leurs travaux ou leur pensée sur un thème. Voici quelques mots et phrases en vrac, entendus au cours du débat :

« *Marchés financiers* », « *compétitivité* », « *marché virtuel* », « *schizophrénie des marchés* », « *crise des liquidités* », « *Ça s'arrêtera un jour comme toutes les crises de confiance* », « *le marché se purge* », « *il faut encourager les pauvres à devenir entrepreneurs* » « *Les individus doivent prendre la place que l'Etat a trop longtemps occupé* » (à propos de régulation), « *irrationalité du comportement des actionnaires* », « *récession* », « *coup de frein sur l'économie* », « *la solution passera par les entreprises* » « *glissade dont on ne sait pas où ça va s'arrêter* », « *baisse et hausse du CAC* », « *solidarité à l'envers pour nos amis banquiers* », « *banques font des bêtises* », « *les arbres ne montent pas jusqu'au ciel… ça monte et ça doit redescendre…* » « *ce marché perd tout lien avec la rationalité… c'est une bulle et une bulle doit éclater…* », etc.

Le langage est ici significatif à plus d'un titre. Bien malin le téléspectateur qui aura réussi à se forger un avis sur les fonctionnements de la crise financière en particulier et des marchés en général. Les discours semblent osciller entre l'anthropisation des marchés soit une lexicologie économico-financière technique et systémique, d'une part, et les métaphores ésotériques, obscures, prophétiques voire psychiatriques, d'autre part. Tous ces termes entendus sur ce plateau TV, et tous les jours ailleurs, dans la bouche d'éminents spécialistes économistes, consultants, chefs d'entreprise et politiques à défaut de montrer clairement les fonctionnements des marchés nous laissent perplexes… Ils établissent des contre-sens voire des non-sens : des confusions c'est certain, dans les représentations qui alimentent les usagers des marchés. Effectivement, comment un marché peut-il être « *virtuel* » ou « *schizophrénique* » ? Pourquoi peut-on prophétiser que « *cela s'arrêtera un jour* » ?

Il apparaît que les économistes comme les voyantes-médiums que nous avons observées et analysées dans leurs pratiques[51], tentent de donner du sens à des faits qui viennent démentir leurs analyses au jour le jour. Entre une représentation des marchés économiques, constituée en

[50] J'ai choisi cette émission en exemple car je suis tombé dessus par hasard mais l'actualité est pleine de ce type de débats du moment avec tous les économistes de France venant nous expliquer « la crise ». Les invités ce jour sont : Laurence Fontaine pour *L'économie morale. Pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe préindustrielle.* Gallimard, 2008 ; Philippe Chalmin, économiste pour *Le Making of de l'économie*, Editions Perrin, 2008 ; l'économiste Denis Clerc pour *La France des travailleurs pauvres* chez Grasset, « Mondes vécus », 2008 ; Frédéric Bedin chef d'entreprise ; Willy Pelletier, sociologue, coordinateur général de la fondation Copernic ; Patrick Villemin, écrivain pour son roman *Classement vertical*, éd Anne Carrière, 2007. http://ce-soir-ou-jamais.france3.fr/index-fr.php?page=emission&id_rubrique=377

[51] Dufoulon S, « Le prix de la voyance ». *Revue du MAUSS*. n°10,2eme semestre 1997. 290-307.

systèmes, en flux d'offres et de demandes, etc., et des représentations plus ésotériques qui démentent les analyses des experts notamment à travers les comportements irrationnels des actionnaires et des épargnants ou encore des banquiers, les polymorphismes des discours économico-financiers mettent en exergue la difficulté d'appréhender dans sa totalité de sens la notion plus singulière de marché et sa relation à l'homme. La confusion du sens que nous observons nous informe de l'étrangeté toujours persistante et de la difficulté d'appréhension, même chez les spécialistes, de la façon dont fonctionnent le marché en particulier et peut-être les marchés en général.

Sur un marché, ce qui se noue, c'est un échange dans toutes ses multiples dimensions : symboliques, individuelles, sociales, économiques, historiques, etc., comme l'ont admirablement analysé M. Mauss[52] et les sociologues économistes[53] à partir des analyses des pratiques qui mettent en relation des acteurs dans le but d'effectuer une transaction au mieux des intérêts de chacun. Pourtant, il est des aspects trop peu étudiés ou encore ignorés par les scientifiques, tels que le temps et l'espace dans lesquels se réalisent les échanges, la sémantique de la transaction, l'économie informelle de l'échange telle que les effets de « la confiance » dont nous abreuvent les analystes des marchés financiers sans réellement expliquer ce que contient ce vocable[54].

Dans cet article nous nous proposons de relire le concept de marché et la relation d'échange dans leurs aspects anthropologiques et sociologiques. Cette relecture devrait nous permettre de penser « la relation d'échange comme une relation de proximité » entre des acteurs qui au mieux se connaissent et à minima possèdent les uns et les autres un minimum d'informations leur permettant de se faire confiance. Nous devrions pouvoir établir que la régulation tant décriée ou souhaitée par les acteurs de l'économie s'impose déjà d'elle-même dans les dimensions informelles et les conditions de l'échange lorsque ces aspects sont actifs et appréciés par les acteurs de la transaction à leur juste mesure. Peut-être réussirons-nous à ajouter un peu de compréhension à la nébuleuse ésotérique qui frappe la sphère de l'économie financière pour l'heure.

[52] Mauss M., *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 195O, reed. 1991.
[53] Swedberg R., "Markets as Social Structures" in Smelser N. et Swedberg R., *Handbook of Economic Sociology*, Princeton et New York, Princeton University Press, Russel Sage Foundation, pp. 255-283. 1994 ; Trompette P, Boissin O., « Entre les vivants et les morts : le marché des pompes funèbres », *Problèmes économiques* - n°2695,10 janvier 2001
[54] Sur le rôle de la confiance notamment dans la relation entre avocats et clients, on peut lire avantageusement : Karpik L., *Les avocats, entre l'Etat, le public et le marché. XIIIe – XXe siècle*, Paris, Gallimard, 1995.

I- Les Territoires de l'échange

Le marché se constitue en un espace géographique, social, politique, économique et symbolique qui constitue un espace traversé de croyances et d'échanges. Le concept d' « *Espace social* », de Georges Condominas nous permettra d'intégrer les pratiques d'échanges dans une conception plus généreuse que celle d'une sociologie qui s'en tiendrait à une représentation de l'espace comme essentiellement socio-économique :

« Ce niveau constitue un élément important de l'espace social. En effet, si nos modes de pensée, qui découpent la réalité humaine en catégories plus ou moins autonomes, risquent de détacher « l'espace socio-mythique » du reste, la fréquentation d'un groupe montre que les individus se déplacent non seulement dans une portion de l'environnement délimitée par le système politique mais aussi, croient-ils, dans les espaces que fréquentent les esprits, les sorciers et les morts (...) C'est le problème soulevé par les sociétés à classe qui m'a incité à définir l'espace social comme l'ensemble des systèmes de relations caractéristiques d'un groupe déterminé (...)» (Condominas, 1980)[55].

On aura saisi toute la finesse de cette définition qui relie l'individu à des territoires symboliques marqués identitairement. Cet « *espace social* » est traversé de réseaux de significations et de représentations qui appartiennent en priorité à ceux qui le peuplent. C'est là, à notre avis, que se situe la réalité du fait social total[56] dans la capacité pour celui qui appartient à une culture de « vivre » une totalité de sens dans les pratiques, les choses et les êtres et d'appréhender dans l'immédiateté ce qui les relie entre eux, notamment dans la relation d'échange. Ainsi, acheter, vendre, négocier, consommer sont des actes qui au–delà d'une simple circulation de flux de marchandises et de devises se caractérisent par les relations sociales et symboliques qui les sous-tendent, par la proximité et par la rencontre avec d'autres acteurs économiques ou encore par les formes du lien social[57]. L'intérêt de ce type d'approche réside dans la possibilité d'observation de forme de l'échange qui organise et mêle sans vergogne en les confondant, voire en les opposant parfois : les niveaux symboliques, affectifs, socio-historiques et économiques interdisant au sociologue de privilégier une approche utilitariste qui voudrait voir le marché et l'échange répondre uniquement aux dimensions économiques réduites à la

[55] Condominas. G., *L'espace social à propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion, 1980.

[56] « *Pour comprendre convenablement un fait social, il faut l'appréhender totalement, c'est à dire du dehors comme une chose, mais comme une chose dont fait cependant partie intégrante l'appréhension subjective (consciente et inconsciente) que nous en prendrions si, inéluctablement hommes, nous vivions le fait comme indigène au lieu de l'observer comme ethnographe* » Lévi-Strauss, in Mauss M., *Sociologie et anthropologie* 1950 : XXVIII, op cit.

[57] Sur ce dernier aspect nous pensons plus précisément aux Systèmes d'Echanges Locaux (SEL) étudiés notamment par : Calmettes M.-H « Paradoxe des représentations du travail : Le cas des systèmes d'échanges locaux (SEL) » 1997, n° 132, pp. 119-128. INIST-CNRS. 2008

peau de chagrin des valeurs d'usage et valeur d'échange. Les spécialistes de la conception et du marketing connaissent l'importance de ces constructions symboliques identitaires pour adapter les marques et les produits à des identités de consommateurs fortes.

Lorsque l'anthropologue Marcel Mauss analyse à travers son fameux « *Essai sur le don* », le rituel d'échange du Kula[58], il est amené à raisonner ce commerce singulier sur un territoire symbolique des échanges en propre : un espace marin immense et un archipel de terres qui constituent ce que B. Malinowski décrit et nomme le « *Kula ring* »[59], le lieu d'échange intertribal d'île en île formant une sorte d'anneau. Pour M. Mauss tout phénomène social correspond à une construction symbolique mentale singulière, et en ce sens, on s'accordera à considérer pour acquis qu'il est plus aisé de maîtriser son environnement proche et familier et avoir des relations d'échanges coutumières avec nos voisins immédiats que de se projeter sur des territoires qui représentent si peu ou rien tant dans nos appréhensions sociales, affectives, cognitives, mentales, qu'intellectuelles du monde lointain. Dans une certaine mesure, l'exemplarité de cette assertion pourrait être faite par le vote négatif à l'Europe en 2005 par les Français que j'ai analysé ailleurs[60]. L'Europe est une construction politico-administrative, historique lointaine qui représente en négatif ce que l'Etat et la Nation avaient de protecteur et qui recevait d'adhésion de leurs ressortissants[61]. Ainsi le lundi 13 septembre, si les bourses repartaient à la hausse c'est parce que les Etats suscitaient la confiance en se portant caution pour les banques et non par raison, au nom d'une réelle compréhension de la chose économico-financière : les acteurs des marchés soudain revenus à la réalité semblaient dire : « *L'Etat régulateur lui on le connaît et on connaît ses modes de fonctionnement et sa solvabilité* ! »

Abordons cette notion de territoire du point de vue des acteurs économiques locaux. Que se passe-t-il lorsque s'échangent des produits et des services sur un marché local à l'échelle d'une ville ou de la Région[62] ? Des gens se rencontrent en échangeant des politesses, des impressions, des émotions esthétiques et autres formes de sociabilités, etc., et comme convenu des produits à des prix qui peuvent être négociables dans une certaine mesure. En général, ces prix subissent des variations à la hausse ou à la baisse en répercutant les logiques d'autres marchés tels que

[58] *Sociologie et Anthropologie*, op cit, pp 142-279 et pour la Kula plus précisément p175. Il s'agit d'un commerce intertribal et intratribal qui s'étend sur toutes les îles Trobriand, les îles d'Entrecasteaux et les îles Amphlett en Mélanésie.

[59] Malinowski B., *Les argonautes du Pacifique occidental*, Paris: Éditions Gallimard, (1922). Traduction française: 1963.

[60] On peut lire à ce sujet : Dufoulon S., « les religions d'Europe et le risque nationaliste », in Religious Frontiers of Europe, *Eurolimes, Journal of the Institute for Eurogional Studies*, Volume 5, Spring 2007, pgs. 189, Oradea University Press.

[61] S'il est difficile de trouver une représentation politico-administrative satisfaisante de l'Europe chez les européens l'adhésion à une économie globale peut apparaître plus complexe de surcroit.

[62] Bien que notre analyse nous apparaisse performative sur d'autres échelles telles que le Pays et la Nation.

celui de l'emploi, des productions concurrentielles étrangères, des matières premières, des transports, etc. Les acteurs économiques locaux ne se rencontrent pas n'importe comment : ils se connaissent (par les chambres de métiers, la chambre de commerce, la réputation ou par la coutume). Ils se reconnaissent entre eux (dans leurs spécificités de branche de production par exemple) voire ils sont introduits les uns aux autres par un « *prescripteur* » au sens d'A. Hatchuel (1992)[63]. Il s'agit de « *quelqu'un qui connaît quelqu'un* » et qui sait ce qui peut s'échanger et comment. On peut imaginer, à partir de là, toutes les formes d'échanges sociaux locaux : du petit commerce ethnique de proximité aux entreprises qui travaillent sur des bassins de production et d'emplois identifiés[64]. On peut également penser qu'une partie du labelling de certain produits tels que « Produits de Pays » ou « Produits du Terroir », A.O.C., sont réalisés afin d'amener de la confiance par la connaissance des modes et des lieux de production de ces produits : un observateur étranger nous disait : « *On pourrait établir la carte de la France et de ses traditions en énonçant les noms des fromages labellisés, des A.O.C., des vins et des produits de Pays* ». Là encore, la notion de territoire reste performative en termes de confiance.

Á ce moment de notre exposé, il nous semble important de mentionner les travaux de L. Karpik sur les avocats[65]. Pour cet auteur, une « *économie de la qualité* » établit des relations de confiance entre acteurs économiques (ici l'avocat et son client) car la relation est fondée sur le jugement - plus que sur le prix -, sur lequel se construit la confiance dans le rapport de consultation[66]. Donc la construction du jugement du client potentiel et l'échange reposent sur un réseau de paroles, de relations, de recommandations, etc. On pourrait multiplier les exemples pour démontrer que l'échange s'inscrit dans un cadre territorial géopolitique, culturel et symbolique défini, connu et reconnu de tous, qui permet en grande partie aux acteurs de connaître leurs partenaires et les règles qui président à la circulation des produits. Cette notion de territorialité est très peu prise en compte par les économistes classiques, les politiques et les grands dirigeants d'entreprises, elle est pourtant au cœur de la façon dont les hommes se représentent leur mode de vie et d'échange ou leur espace social. C'est à partir de la conscience de la maîtrise ou non de leur territoire que les acteurs locaux se replieront sur des positions

[63] Hatchuel A., « Les marchés à prescripteurs. Crise de l'échange et genèse social ». Communication au colloque de l'ADSE, *L'inscription sociale du marché*, 1992 : « C'est ainsi que pour pouvoir penser un principe de l'échange avec une description la plus limitée possible de ce qui s'échange, il faut avoir recours au jeu d'une hypothèse forte que l'on peut de façon grossière énoncer ainsi en prenant par commodité le point de vue de l'acheteur ou du demandeur : l'acheteur dispose d'un savoir qui lui permet de se représenter au moins trois éléments : la chose ou la prestation acquise, son mode de jouissance ou d'usage, l'appréciation qu'il porte sur cet usage ou cette jouissance ».

[64] Rappelons-nous que nombre d'emplois disponibles en quantité significative ne sont pas référencés par l'ANPE mais sont connus et occupés par le « bouche à oreille ».

[65] Karpik Lucien., « L'économie de la qualité » in *Revue Française de Sociologie*, XXX, n°187-210, 1989.

[66] Une "économie de la qualité" se caractérise par le fait que, pour des clients qui assignent la priorité à la qualité du "produit" - ici de la prestation -, celui-ci se présente comme une promesse, c'est-à-dire que ses qualités "sont partiellement incommensurables" et que la réalisation de la valeur d'usage est en partie différée dans le temps.

identitaires marquées, ou au contraire, s'ouvriront à d'autres échelles territoriales[67]. C'est également à partir de cette représentation que les individus pourront agir avec une efficacité maximale dans leurs relations sociales et économiques. Ici nous pouvons comprendre qu'une économie de qualité compétitive serait à même de maîtriser son marché et de se maintenir face à la concurrence, en privilégiant la qualité de ses produits, l'emploi local, la pérennité de ses réseaux de consommateurs, etc.

II- Temporalité tropicale : mythe et histoire.

La temporalité est, à notre avis, un élément fondamental de la relation d'échange jusque là également peu étudiée par les chercheurs en sciences sociales et économiques. Or comment parler de marché si nous n'évoquons pas les territoires et les temporalités qui caractérisent les relations d'échange. Dans l'immédiateté de l'échange, sur un marché local, comme on l'a signifié plus haut, l'Altérité se matérialise dans le face à face manifeste entre le vendeur et l'acheteur. Il s'agit d'une forme de reconnaissance implicite des rôles sociaux, des statuts impartis à chacun des acteurs ainsi que des enjeux de toute « mise en relation » entre eux sans que les relations marchandes soient exclusives d'autres types d'échange : on peut très bien imaginer que l'acheteur et le vendeur puissent négocier « autour d'un verre ». Ils peuvent devenir familiers, se revoir, entretenir des relations privilégiant la qualité et la fidélité de la rencontre et de l'échange davantage que la valeur marchande ou l'intérêt proprement dit, etc.

Un cas exemplaire, en d'autres lieux et d'autres temps : le *Kula* observé par B. Malinowski[68] et commenté par plusieurs auteurs dont M. Mauss. Cet échange particulier mobilise, durant des années, les énergies de nombreuses tribus pour produire les objets et préparer les voyages et les rituels qui permettront l'échange des colliers de coquillages rouges, dans un sens, et, dans l'autre, des bracelets de coquillages blancs. Cet échange mi-cérémoniel, mi-commercial qui se déroule sur un cycle de 12 ans permet de créer du lien social entre les partenaires des différentes îles mais également crée du prestige, du pouvoir social, de l'autorité, de l'honneur, etc., c'est-à-dire des valeurs qui ne sont pas réductibles à la satisfaction des besoins économiques élémentaires. Nous sommes là face à ce que M. Mauss nomme un « *système de prestations totales* »[69] qui engage toutes les dimensions de l'économique, du juridique, du social, etc. Nous ne nous avancerons pas davantage sur l'observation et l'analyse de l'échange à propos du Don, d'autres l'ont fait et continuent à le faire bien mieux[70] que nous ne saurions le restituer dans ce court article. Qu'il nous suffise de rappeler ce qu'il y a d'éternel dans le Don comme le montre

[67] C'est en effet typique des replis identitaires de type nationalistes ou régionalistes.
[68] Malinowski, *Les argonautes du Pacifique occidental*, op cit.
[69] *Sociologie et anthropologie*, op cit, p151.
[70] Tarot C., *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, Paris La Découverte/M.A.U.S.S. 1999.

C. Tarot[71]. La circularité de l'échange propre au *Kula* qui engage l'ensemble des activités humaines et des domaines de sens s'effectue dans un temps cyclique, un temps mythique d'une « *morale éternelle* »[72] qui nous parle « *d'un monde fait initialement de solidarité totale* »[73]. Or le temps de l'économique n'est pas le temps de référence des sociétés archaïques comme le montre M. Mauss et à sa suite M. Sahlins[74]. Dans la Modernité, le temps de travail incorporé dans la marchandise, le temps du transport, etc., - pour reprendre un des thèmes de l'économie classique - sont des temps fractionnés, spécialisés et parcellisés[75] qui avec l'Organisation Scientifique du Travail vont permettre la production de masse. Les rapports sociaux bien entendus seront réduits à la portion congrue de ce mode de production ou, comme le dit C. Tacot à propos de *l'Essai sur le Don,* c'est « *l'histoire d'une sécularisation, celle du désenchantement du monde par le désenchantement du don* »[76] ce qui pour M. Mauss permit la naissance de « *l'individu* »[77] et la naissance de l'économie. On aura compris ici que les types d'historicités qui caractérisent le temps du don ne sont pas celles qui structurent l'économique.

Les travaux de M. Sahlins concernant l'Histoire, la Structure et les espaces de sens[78] sont exemplaires et révélateurs en la matière. Lorsque l'auteur analyse la mort du capitaine Cook dans sa rencontre avec les Polynésiens, il écrit qu'il s'agit de « *la métaphore historique d'une réalité mythique* »[79] : Cook serait mort de ne pas avoir su prendre la mesure du malentendu culturel et sémantique dans lequel il était impliqué. Comment peut-on comprendre cette citation en relation avec le marché et les relations d'échanges ? Cette question est fondamentale de l'anthropologie et des sociétés humaines ; question de paix et de guerre ou de vie et de mort dans le cas du célèbre navigateur. La compréhension du réel par les individus est subordonnée à des modes d'apprentissages cognitifs mais également conditionnée par les cadres culturels et historiques qui caractérisent les cultures des sociétés. La rencontre du capitaine Cook et des Polynésiens analysée par M. Sahlins montre bien, qu'au-delà de la rencontre banale entre un individu et un peuple, se joue « *un évènement* » - soit : *(…) une manifestation du sens et, en tant que sens dépend de la structure quand à son existence et ses conséquences (…) l'évènement est*

[71] Tarot C., *in idem*, pp 608-610.
[72] Tarot C., *in idem*, p 608.
[73] Tarot C., *in idem*, p 609.
[74] Sahlins. M., *Age de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, 1972.
[75] C'est un des mérites de K. Marx d'avoir observé et analysé comment se réalise cette production de masse avec la réduction de la part de l'humain dans le métier et la mise en exergue de l'aliénation in *Le Capital*, Livre I Chap XV.
[76] Tarot C., *in idem*, p 609.
[77] Tarot C., *in idem*, p 608.
[78] Sahlins. M., *Des îles dans l'histoire*, Paris, Seuil, 1989.
[79] Sahlins M., *Des îles dans l'histoire*, op cit, p 115.

une occurrence interprétée et nous savons combien les interprétations peuvent varier »[80]-, au cours duquel des structures et des modalités foncièrement distinctes de l'histoire, donc du temps, sont mise en actes. Ces « mondes »[81] culturels différents et les structures historiques qui les caractérisent sont des espaces sémantiques distincts d'autres qui n'auraient pas les mêmes référents symboliques, historiques, culturels et sociaux. On retrouvera modestement cette problématique de la « rencontre des mondes » à propos de nos travaux sur la Marine nationale et de notre expérience de terrain des navires de guerre qui faillit être interrompue faute de compréhension des catégories et des significations culturelles à l'œuvre dans la rencontre entre marins et sociologues[82].

L'échange sur le marché en tant que tel n'échappe pas aux contingences du temps et aux historicités qui le déterminent culturellement : il s'agit toujours d'un « *dialogue symbolique entre des catégories reçues et les contextes perçus* »[83]. Les temporalités qui participent de l'échange sur des territoires et en des temps aisément appréhendables, connus et reconnus par les acteurs sociaux autorisent donc des formes de prestations sociales totales et d'actions qui font sens[84]. En retour, ces formes de l'échange marchand contribuent à la structuration des identités des acteurs notamment dans leurs dimensions de producteurs/consommateurs sur des espaces de circulation des marchandises et du sens qui leur sont familiers. Mais que se passe-t-il lorsque le territoire de l'échange se dissout réduisant l'échange à une simple opération sans chair, sans muscles et sans nerfs, juste une ossature sans même une sépulture ? Qu'advient-il de l'offre et de la demande lorsque le temps se distend, se contorsionne en ajoutant à l'immédiateté de l'échange des espaces/temps dans lesquels les acteurs sont réductibles à des signifiants « veufs de signifiés »[85] - pour emprunter une expression à D. Sperber - et finissent par disparaitre totalement dans l'espace du signe ?

[80] « L'évènement se déroule à deux niveaux : comme action individuelle et comme représentation collective ; ou mieux comme la *relation* entre certaines histoires de vie et une histoire qui est au-delà et au-dessus ce celles-ci, l'existence des sociétés. » in *Des îles dans l'histoire*, op cit, p 117 et p 158.
[81] J'emprunte à H. Becker le concept de « monde » cité à propos des mondes des musiciens de jazz : *Les Mondes de l'art*, Flammarion, Paris, 1988 (éd. originale 1982).
[82] Ceci est vrai pour toute recherche qui implique ce que Sahlins nomme « *le risque des catégories dans l'action* » (op cit p150). Voir la description méthodologique d'une telle rencontre et de ses effets : Dufoulon S, Trompette P, Saglio J., « Marins et sociologues à bord du Georges Leygues : interactions de recherche », *Sociologie du Travail*, n°l vol 41, janv-mars 1999. 5-23.
[83] Sahlins M., *Des îles dans l'histoire*, op cit, p 151.
[84] On peut lire un exemple de la manière dont les marins de la Marine nationale mobilisent des formes de temporalités au travail distinctes en fonction des dimensions identitaires et des référents culturels qui les construisent dans différentes situations, in Dufoulon S, « Culture marine et Temporalités sociales », *Ethnologie Française*, 2000-3.
[85] Sperber. D., *Le symbolisme en général*. Paris. Hermann. 1974.

Conclusion : le paradoxe du clic immédiat

«*Les mathématiques financières sont la technique de la gestion de l'argent ; et l'argent est l'abstraction du travail des hommes. S'il faut récuser les mathématiques financières, il faut récuser aussi le point de vue exclusivement technique et abstrait qui est au fondement de toute l'économie moderne et même de toute la représentation moderne de lui-même que l'homme s'est forgée. Or c'est ce que l'on ne fait pas : comme tous les phénomènes de nos sociétés, la crise financière actuelle n'est envisagée que comme un problème technique, susceptible d'être traité ou résolu par des mesures techniques, de nouvelles règles générales et abstraites, un nouveau mode d'organisation «qui fonctionnerait mieux», etc. On ne raisonne qu'en termes mécaniques, comme si les individus vivants étaient des particules élémentaires soumises à des lois, économiques ou autres, conçues sur le modèle de la physique galiléenne. Une civilisation qui n'envisage plus la vie que comme une série de problèmes techniques et fonctionnels se voue elle-même à la mort.(…) Notre vrai problème est de retrouver le réel, c'est-à-dire d'abord notre vie intérieure, qui est la source de toute activité humaine, mais que ni la technique ni l'économie politique ne peuvent voir.* »[86]

En lisant les propos de L. Lafforgue, dont nous rapportons un extrait en citation ci-dessus, il semble que l'incompréhension première des fluctuations des marchés financiers et les commentaires des experts pour la décrire, ainsi que nous l'avons fait remarquer au début de notre article, viennent proposer ici une ouverture vers une élaboration du sens en renforçant notre propos. Si le marché local[87], régional, national voire international peut se dessiner plus ou moins clairement dans les représentations des acteurs économiques, il n'en sera pas de même, à notre avis, des marchés liés à « l'économie virtuelle » et financière. « *La carte n'est pas le Territoire* » écrivait G. Bateson[88] et lorsque « *les relations sociales commencent à échanger leurs signes* »[89], il faut observer et comprendre derrière, les hommes qui mettent en œuvre ces techniques des sciences de la finance et de la gestion. Le face à face du Trader avec ses cartes et ses outils sur un marché où les signes se sont substitués à la figure de l'Altérité, celle de l'entrepreneur économique, en créant un vide, autorise par une approche inductive des décisions qui ne concerneraient plus les hommes puisque désormais absents de ces nouveaux territoires et des ces nouvelles temporalités économico-financières et cybernétiques. Le trader n'est pas un

[86] In Le Figaro «*Notre vrai problème est de retrouver le réel*» par Laurent Lafforgue Professeur à l'Institut des Hautes Etudes Scientifiques (IHES) et récipiendaire de la Médaille Fields 2002. Propos recueillis par Anne Jouan 30/10/2008|. http://www.lefigaro.fr/sciences/2008/10/29/01008-20081029ARTFIG00562-notre-vrai-probleme-est-de-retrouver-le-reel-.php.

[87] Un exemple de marché local : Garcia-Parpet M. F., 1986. « La construction sociale d'un marché parfait : le marché au cadran de Fontaines-en-Sologne », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 65, pp. 2-13

[88] Bateson. G. & Bateson. M. C., *La peur des anges. Vers une épistémologie du sacré*, Paris, Seuil, 1989.

[89] Sahlins M, Des îles dans l'histoire, op cit p 116.

cosmonaute des marchés même si en un clic il peut faire disparaître les sociétés et les hommes pour être pris dans l'ivresse et le vertige mathématique d'espaces absolus dont il se prétend pionnier. Les signes et les objets se seraient émancipés de leur créateur en réduisant à néant le lien social et les sens premiers de l'échange. Il suffit d'un simple geste sur un clavier pour acheter, vendre où transférer des marchandises et des fonds, établir des fortunes ou pire ruiner des économies et ceux qui y participent. Le joueur[90] ou le trader est seul, face à lui-même, dans l'univers cybernétique du jeu des échanges qui s'effectuent sur un marché difficilement circonscrit sauf par son imagination ce qui laisse la part belle à l'aléatoire, à l'incertitude et au « *mal de l'infini* » pour emprunter une citation à M. Weber. Mais comme dirait le poète Lamartine « *Objets inanimés avez-vous donc une âme…* ? », car le marché et l'économie réelle viennent avec force se rappeler à la conscience des hommes par l'émergence violente dans la vie des hommes des signifiés initialement évacués par ce que Sahlins a appelé une « *structure de la conjoncture* »[91], c'est-à-dire l'irruption de l'histoire et de la culture dans un contexte pragmatique dont le lot se résume en subprimes, fermetures d'entreprise, chômage, etc.

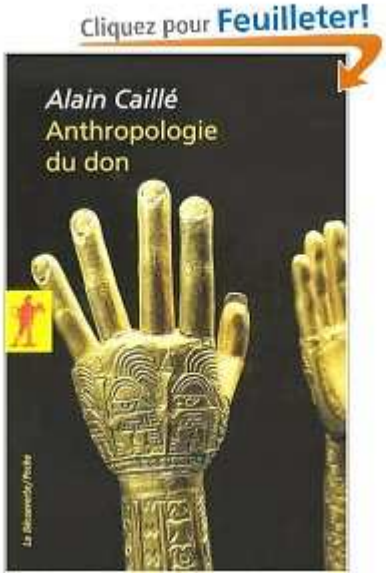
Nous avons tenté en parcourant les auteurs et en posant des hypothèses de montrer comment les sciences humaines et plus particulièrement la sociologie et l'anthropologie, pouvaient penser la notion marché, et par ricochet, la crise actuelle des marchés financier, en établissant de l'ordre là où semblait régner le désordre. Bien entendu ces réflexions ne sont que des pistes de recherches non exhaustives d'autres approches qui ne feraient pas l'économie de l'Humain à propos de pratiques sociales dont il est au centre et non à la périphérie comme on voudrait le croire.

90 Ici je ne peux m'empêcher de penser au magnifique texte de J. Baudrillard sur la façon dont le joueur s'affranchit des limites du jeu à l'intérieur d'un cadre délimité par les règles, in Baudrillard. J., *De la séduction*, Paris, Denoël, 1979.

91 « *Une « structure de la conjoncture » : un ensemble de rapports historiques qui reproduit à la fois les catégories culturelles traditionnelles et qui leur donne de nouvelles valeurs à partir de leur contexte pragmatique* (…) « *« Une structure de la conjoncture » entendue en ce sens est un ensemble situationnel de relations qui se cristallise à partir des catégories culturelles à l'œuvre et des intérêts des acteurs.* » in *Des îles dans l'histoire*, op cit, pp. 131-141.

Marcel Mauss
Essai sur le don
Introduction de Florence Weber
puf

Recherches
Le don,
la dette
et l'identité


Cliquez pour Feuilleter!
Alain Caillé
Anthropologie
du don

DESIGN DE GHETTOS DANS LES GRANDES VILLES: LES ENJEUX DU DESIGN POUR L'INNOVATION SOCIALE.

par Alexandre Rocha, Fabio Parode et Ione Bentz

Alexandre Rocha. PhD en Sciences de la Communication de l'Université Unisinos, est actuellement professeur-chercheur à l'Université Federale du Rio Grande do Sul – UFRGS dans le domaine de la communication et de l'audiovisuel.

Fabio Parode. PhD en Sciences de l'Art de l'Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne; actuellement professeur-chercheur à l'Unisinos où il develloppe une recherche sur l'étude des tendances en design, esthétique et communications visuelles.

Ione Bentz. PhD en linguistique de l'Université de Sao Paolo – USP, actuellement est professeur-chercheur à l'Unisinos où elle fait des recherches sur le design et ses processus de signification.

Résumé

La société contemporaine mondialisée a créé de grands défis pour les designers: faire du design face aux défis de la complexité des rapports humains tissés sous les processus socio-économiques assez violents des grandes villes. Cette mondialisation a été en grande mesure possible grâce aux progrès technologiques et à la volonté politique et économique de grandes forces productives d'instaurer une organisation mondiale plus flexible aux flux de capitaux. En ce sens, le design est devenu un champ théorique privilégié du développement de nouveaux concepts capables d'opérer avec la complexité de la nouvelle réalité des marchés mondiaux.

Les processus de signification exploités en territoires fortement délimités (ghettos) présentent deux caractéristiques marquantes: un territoire soutenu par l'imposition de codes qui garantissent son identité et l'autre déterritorialisant quand il fonctionne comme dispositif de transformation des autres espaces (la ville). Le problème de recherche ici proposé articule ces deux caractéristiques ajoutées à une troisième, relative à la façon dont les sens sont reterritorialisés, notamment en termes de faire projet, comme c'est le cas du design produit tant dans les ghettos que dans les mouvements de déterritorialisations des villes.

Mots-clés: design; ghetto; codes; société

Abstract

The contemporary global society have created big challenges for designers: make design minding the human, social and violent economic processes inside big metropolis. This globalization is possible because the progress made by the technologies and the will of politics and economic projects, big forces gather for the instauration of an global organization capable of making capital flow in a more flexible way. In this case design is a discipline capable of a development for new concepts to operate in the realities of global market. The explored processes are significant in strong delimited areas (ghettos) that present remarkable characteristics: a territory that is sustained by the imposition of codes that guarantees their identities and another losing the territory that works as a device for the transformation of other spaces (the city). The research problem presented here articulate with a third one that is relative to the way that senses gain territory when used in project`s conception of products on the ghettos and on the desterritorialisation of the cities.

Key words: design; ghetto; codes; society

DESIGN DE GHETTOS DANS LES GRANDES VILLES: LES ENJEUX DU DESIGN POUR L'INNOVATION SOCIALE

Cet article représente une partie d'un projet de recherche qui prétend développer le thème des ghettos à l'ère de la mondialisation de la culture, réglée par des nouvelles relations de temps et d'espace, influencée par les technologies qui les virtualisent et orientés par les défis des reterritorialisations singulières et identitaires. Dans la perspective du design comme expression esthétique ou stratégique du mode de production, ces minorités seront resignifiées par les notions de dispersion et molécularité, et comporteront l'approche des aspects esthétiques (les dessins de l'avenir), éthiques (les configurations expressives du comportement) et sémiotiques (la codification instituante).

Ghettos

De nombreuses villes contemporaines expriment en surface les contradictions d'un régime officiellement représenté par la démocratie moderne, en opposition à des pratiques d'un totalitarisme d'état ou du capital. Les territoires de ces villes sont dessinés, développés et valorisés selon des logiques qui expriment, par différents découpages politiques, les différences

d'ordre économique dans ses strates, ethniques, religieuses, géographiques et les options sexuelles.

La diversité des types humains et de ses cultures est structurée spécialement dans les grandes villes par différents ordres de barrières qui résultent de profils orthodoxes en relation aux normes sociales en vigueur ou de profils différenciés, transgresseurs du *statut quo* en vigueur, tous opérant comme facteurs d'identification, codes et langages qui favoriseront l'accès ou le rejet de segments déterminés dans l'espace intérieur des villes. La ville crée des *plis,* espaces amples ou réduits, luxueux ou misérables, ludiques ou oppressifs qui la font battre dans le mouvement constant d'ouverture et de fermeture des valves de ses systèmes de contrôle et qui lui garantissent la dynamique des organismes vivants. Dans cette perspective, comme principal opérateur est la notion de corps et d'immanence de qui dépend la compréhension d'un processus de rebondissement entre désir, flux libre de la potentialité et structures de retenues organisées sous l'égide d'un pouvoir territorialisé au niveau capitaliste qui cherche à canaliser cette potentialité pour des logiques de production et de consommation. Selon Michel Foucault, "même s'ils ne font pas appel à des châtiments violents ou sanglants, même lorsqu'ils utilisent les méthodes 'douces' qui enferment ou corrigent, c'est bien toujours du corps qu'il s'agit – du corps et de ses forces, de leur docilité, de leur répartition et de leur soumission" (Foucault, 1975, p. 33)

De fait, différentes natures de murs, membrane de béton armé s'instaurent, séparant les types humains, séparant les corps: par leurs croyances, couleur de peau, traditions, origines géographiques, options sexuelles, déficiences, fétiches. Toutefois, ces murs que se dédoublent les uns à l'intérieur des autres, comme une œuvre baroque, peuvent être d'ordre immatériel, comme par exemple la langue officielle d'un pays, comme ils peuvent être, de fait solides et massifs comme fut le cas de la construction du Ghetto de Varsovie en 1933 par le régime nazi (enfermant les Juifs), ou le mur de Berlin construit en 1961 (séparant des communistes), ou actuellement le mur de Cisjordanie que l'Etat d'Israel est en train de construire depuis 2002 (séparant des Palestiniens) et aussi le mur qui séparent les Etats Unis d'Amérique du Mexique, générant identification, délimitation, enfin, l'instauration d'*un dedans* et d'*un dehors,* d'une organisation dont les limites sont facilement identifiables: un ghetto.

A la base de ce type d'organisation sont la ségrégation et le contrôle du différent, constitués par différentes raisons comme la peur, l'aversion, l'étrangeté, la contradiction ou toutes autres raisons qui ne se justifient pas sinon par différents positionnement politiques, seulement acceptables dans le respect du vivre ensemble démocratique. D'une façon plus restreinte, il est possible d'attribuer l'étrangeté provoquée à un processus de projection imaginaire de l'*autre,* effet qui est présent dans la perception de ce qu'est *l'autre,* vu dans l'imaginaire fantastique comme une menace supposée. Certaines de ces raisons pourraient l'expliquer, y

compris certaines d'elles inconscientes comme le propre désir d'anéantissement de la puissance de *l'autre*, produisant un rejet de l'intelligence ou des valeurs qui se distinguent et transgressent le modèle hégémonique soutenu par les forces d'expression des groupes dominants la société. Le questionnement profond sur les ghettos impose une réflexion sur les différences et les mécanismes instaurés dans et par la société pour composer avec eux ou les annihiler, dans la maille des croyances et les intérêts structurés comme machine de domination ou de libération. Dans sa limite externe, un ghetto est une prison, un artefact solide ou immatériel qui a pour objectif de configurer l'isolement et de dessiner les identités prétendument dans l'ordre du différentiel. Ces espaces censément stables et rigoureux n'échappent pas à la condition des organismes vivants, vibrants et changeants, renforçant la trajectoire de permanence ou de modifications, en mouvement de création, *autopoiesis*. Mais dans son ensemble, indépendamment de son pouvoir de transformation, l'espace du ghetto est caractérisé par le culte du semblable, par la pratique des échanges et par la promotion des articulations entre les forces minoritaires qui, articulées, s'autoaffirment et se renforcent mutuellement. Ils arrivent ainsi à construire un ensemble organisé, pluriel et différencié, faisant contrepoint à l'ordre canonique en vigueur.

Va dans ce sens, l'expérience de Félix Guattari qui, dans sa visite au Brésil au début des années 80, observait les foyers de résistance à la Dictature Brésilienne (1964 à 1985) constitués par le mouvement ouvrier, le mouvement des femmes et des homosexuels, le mouvement afro-descendant, par le syncrétisme religieux, par les nouvelles formes de communication alternatives comme les radios libres et communautaires. Et de les mentionner simultanément comme des organisations nécessaires, néanmoins insuffisantes à la référence d'une révolution moléculaire. Pour l'auteur, toutes les organisations (incluant les ghettos des minorités) accomplissaient une fonction macro-politique de résistance institutionnelle. Toutefois, il alertait aussi sur les mécanismes internes utilisés par ces mêmes organisations qui, très souvent, recréaient les codes identitaires des majorités qu'ils combattaient. Ce qui était en jeu était le sentiment même d'identité destinée à être déconstruite dans toutes les instances, pour donner un passage à l'expérience moléculaire de la création et des singularités. Ainsi, "il peut arriver, par exemple, dans un processus de singularisation qu'il y ait une perspective active au niveau de l'agencement et, simultanément, à ce même niveau, un enfermement en ghetto" (Guattari, Rolnik, 2000, p.53)

Les observations évoquées confirment le caractère complexe et instable des ghettos. Ils peuvent être simultanément une prison, un lieu de résistance ou une matrice qui réintroduit au sein le plus intime de la résistance toutes les opérations identitaires (fascistes). Comme il n'est plus productif, ni possible, penser les agencements sociaux à partir des frontières spatiales

rigoureusement démarquées, nous prendrons le ghetto comme une espèce d'agencement dans le temps dont les caractéristiques s'expriment spécialement:

1. dans les formes comme le design de ghetto exprime à lui-même son avenir;
2. dans les références identitaires que le design de ghetto réarticule en différents espaces temps;
3. dans les processus de codifications instituantes qu'il suggère comme promesse de futur.

Mais comment se configure, alors, le ghetto aujourd'hui ?

Dans le scénario actuel des dynamiques de globalisation, la société fonctionne par l'interaction de différents systèmes et dispositifs qui permettent que les tensions gérées par les intérêts et par les carences puissent être contrôlées, annulées ou catalysées dans une direction déterminée, afin que les richesses puissent être distribuées de façon différenciée selon les logiques capitalistes de la démocratie occidentale. L'auteur de "la monnaie vivante" Klossowsky (1997), observe qu'il y a un rapport d'exploitation consumériste entre la production du fantasme et l'industrie. Il dit avant tout, que nous possédons par nature l'instinct de propagation (de fusion), état de pulsion qui ne nous amène pas à l'individualité, mais à son état opposé, au multiple, au collectif.

Un paradoxe en relation avec les ghettos dans sa deuxième dimension - celle de la résistance - s'érige, néanmoins, si nous considérons qu'à l'intérieur d'un régime démocratique les décisions de la majorité doivent prévaloir et que la logique de la globalisation instaure un univers sans frontière. Comme dit Bauman, "l'opposition entre "le dedans" et "le dehors", « l'ici" et "l e là", " le proche" et "le lointain" a enregistré le degré de domestication et de familiarité de nombreux fragments (tant humains comme non humains) du monde environnant." (Bauman, 1999, p.20). Le concept de « modernité liquide » avancé par ce même auteur, apporte la dimension d'un espace-temps fluide dans l'univers de l'économie mondialisée. Dans cette perspective, le capital n'a pas de frontière et ses propriétaires, actionnaires n'ont pas d'identité ni de territoire fixe, et le flux des intérêts et la concurrence se tournent vers le fondement d'une dynamique qui fréquemment reste distante de l'idée de toute qualité sociale et culturelle. Elle génére de cette façon, un univers social en voie de fragmentation. C'est dans cette perspective que la logique des ghettos se fait plus intense, mais en même temps fragmentaire, dispersée et le design comme instaurateur de nouveaux ordres de signification traverse la dynamique d'émergence et de saturation des langages et codes qui se révèlent à travers des objets, des ornements et comportements et dans ses modes organisationnels et d'auto-projection. Dans ce mouvement oscillatoire, d'un jour à l'autre, ce qui est *trash* peut devenir luxe, par pure articulation des processus symboliques de construction de sens à travers des systèmes de représentation comme la mode, par exemple.

Une troisième perspective avoisinante s'impose lorsque nous observons la porosité des frontières qui lui sont propres et instaurent, par définition, le ghetto. Tant dans la première vision – dans laquelle le ghetto est un espace-prison où toute la différence reste enfermée pour mieux être domestiquée par les dynamiques du pouvoir – que dans la deuxième – dans laquelle le ghetto est le lieu de résistance politique au pouvoir dominant – se rencontrent des perspectives clairement molaires, dont la logique d'action se déroule à partir des dynamiques identitaires et, donc, de soumission de la différence à un principe ordonnateur commun. C'est dans la troisième perspective – quand les frontières spatiales sont définitivement abandonnées – qu'émergent les questions qui nous permettent de penser le ghetto aujourd'hui, compris dans ses mouvements moléculaires, poreux, temporels, singuliers.

Caractérisé par le rhizome, le ghetto fait passer aujourd'hui différentes intensités par l'espace-temps lui aussi divers, produisant une action dont une compréhension plus accomplie encore nous manque. Pour Guattari, "qui place les problèmes les plus cruciaux dans ce qui concerne l'avenir des sociétés – en particulier, le problème de la crise mondiale, ce sont les différentes minorités" (Guattari, Rolnik, P.123). Il reconnaît qu'elles n'ont pas une théorie à propos d'elles-mêmes, ni même des moyens d'intervention efficaces pour changer les différents ordres sociaux, mais qu'elles sont l'expression d'une forme poreuse d'agencement qui est-ce que nous tentons de comprendre et que nous dénommons « design de ghetto ». Ceci est une des raisons pour lesquelles les ghettos sont présents dans nos sociétés, même si de temps en temps ces ghettos ne sont pas facilement reconnaissables par les patterns traditionnels. L'architecture qui les organise correspond à une des tendances du design contemporain de valorisation de l'immatérialité et de la problématique sociale. Dans cette mesure, l'objet et les concepts ici définis rencontrent un écho dans les investigations de Manzini sur le design social et sur l'univers des artefacts.

Design

Les ghettos, par la nature des barrières et la nécessité de formation d'une masse identifiable, par disposition physique, technologique ou idéologique des forces organisées, produisent l'architecture de séparation, non pas seulement de ces points de vue, mais aussi par le contrôle de l'accès aux dispositifs de production de liberté, de fugue ou de transgression, passibles de retranchement du fait de la logique de consommation et du capital. Le design, dans ce contexte, peut se placer tant du côté des forces oppressives qui génèrent le contrôle et la séparation, que de celles qui réagissent et, donc affirment les options et valeurs de ces forces minoritaires. Malgré ce mouvement interne possible et l'affirmation de l'absence de frontière, il suffit d'un regard plus précis pour percevoir que les murs persistent dans quelques sphères, spécialement celles de nature économique, territoriale ou morale. Le design peut apparaître comme un agent médiateur entre le dedans et le dehors des murs symboliques qu'éventuellement instaure, et

vient à dématérialiser le ghetto, créant, comme dirait Simondon (2007), une *zone de transduction*.

Néanmoins, un événement identifiable dans le temps et dans l'espace, une action éphémère, tel qu'une performance en art, ou des actions plus stables, génèrent une masse d'informations et de significations qui permettent l'identification d'un corps lequel, dans la perspective transductive, existe déjà comme durée par ses connexions d'espace-temps avec le contexte. Ainsi compris, tel événement, même de mode diffus, a trouvé dans son parcours la délimitation d'une force unie, par l'agencement d'acteurs antagonistes, se structure et gagne en visibilité et en forme. Et, particulièrement, c'est le design qui peut offrir la dimension visible de la composition et l'organisation de ces forces. Comme dit Simondon, "un état de sursaturation, c'est celui où un événement est tout prêt à se produire, où une structure est toute prête à jaillir; il suffit que le germe structural apparaisse et parfois le hasard peut produire l'équivalent du germe structural" (Simondon, 2007, p.63).

Traditionnellement, le design vient se développer comme support technologique et culturel pour des stratifications sociales rebattues dans les agencements de la sphère industrielle et dans la multiplicité du marché. De fait, la société structurée par le capitalisme promeut la différenciation de ses individus, qui s'égalent, contenu, non plus comme porteurs d'une humanité commune, mais dans la répétition des stéréotypes industrialisés et consommés. Dans cette surface mouvante des objets, un univers de codes et langages se révèle et réfléchit des modèles ancestraux de domination et liberté. Ce sont les conditions offertes par cet univers qui permettent que les individus se forment, dans la différenciation ou l'identité, étant acquis que les artefacts fonctionnent comme médiation entre les agents primaires qui émanent du corps comme des nécessités et des désirs, et les agents secondaires composés par des artefacts organisés en ensembles esthétiques qui couvrent cette matière élémentaire qui est le propre corps, c'est-à-dire, qu'ils sont les propres extensions de l'individu. C'est, alors, que le medium (moyen) est le message, tel que proposé par McLuhan (1996).

Comme dirait Flusser (2007), c'est dans cette espèce de toile d'un monde codifié par la culture que le design est devenu le leurre de la nature et a produit une société de l'excès, de la saturation et de l'entropie. Favorisée par le pouvoir de la technologie et de l'invention, cette réalité a pris confrontation avec les logiques de l'artificiel, du prédateur et de la régulation par les nouvelles stratégies de permanence d'un pouvoir industriel (post-industriel et numérique) qui est présent dans le monde sous la forme de la globalisation. Comme l'affirme l'auteur, "ceci est le design qui est à la base de toute culture: tromper la nature par le moyen de la technique, substituer au naturel l'artificiel et construire des machines d'où surgit un dieu que nous sommes nous-mêmes". (p. 184)

Cette position plus rigoureuse et stratifiée dans le souhait d'évaluer le design va être relativisée, de telle sorte qu'elle agrège, à la perspective plus formelle et classique, la perception du potentiel stratégique et innovateur qui émane des concepts de complexité et de système. Le design porte, oui, le germe structurel de différentes perspectives idéologiques et produit, avec cela, des résultats concrets dans la réalité; mais il fonctionne, aussi, comme agent structurant qui porte dans ses projets non pas indifférence et anomie, mais valeurs et croyances qui fonctionnent comme élément de coupe et de transmutation capables de produire la tension dialectique entre réalités positives ou négatives, d'agrégation ou de ségrégation. Le design non seulement structure les plans de réalité, les scénarios, comme il va tissant une surface sur laquelle l'existence conforme les références, les histoires ou les apprentissages. C'est justement par cette dimension sociale et structurante que le design assume une place prépondérante face aux dispositifs d'instauration d'immanence ou de transcendance du corps.

Il est évident que le design dont il est question ici n'est pas restreint à la condition d'origine, datée de la fin du XIX^{éme} siècle en Europe, pour lequel la différenciation des produits et leur agrégation de valeur symbolique étaient calquées essentiellement sur le modèle défini des style et raffinement conçus pour satisfaire les différentes strates sociales. On constate, aujourd'hui, l'urgence de fondements systémiques pour le concept de design qui résultent des nouvelles formes de faire, de la recherche de solution non seulement pour le produit en soi, mais pour s'occuper de projets de produits ou services compris comme partie intégrante d'un système plus complexe, c'est-à-dire, de la chaîne de production, de la circulation et de la consommation comme un tout, dans le contexte de facteurs sociaux, politiques et économiques qui opèrent jouissance et consommation. En découle la possibilité de répondre à un ensemble diversifié d'expectatives des organisations, dans la recherche de production d'innovations soutenables du point de vue social, environnemental et économique. Le design, dans cette perspective d'innovation sociale, favorise une réflexion rénovée sur le design de ghetto et sur la façon dont il opère dans la société contemporaine. Il s'agit du design comme tissu opérationnel qui, assumant une forme définie, se superpose aux limites des corps, les élevant à une puissance X ou Y, au-dessus ou en dessous d'un modèle collectif. Cette « supération » des limites instaure un devenir permanent et fait que le design assume le centre de pouvoir dans le processus de création d'alternatives pour le corps collectif ou individuel, générant de nouveaux ordres d'espace-temps de nature esthético-fonctionnelle.

Le design, en se tournant vers l'innovation sociale, s'ouvre à la création de zones de confort, minimisant le conflit et comme tendance et valeur dans la post-modernité. Cette migration entre le design traditionnel et le design comme innovation sociale se donne prioritairement comme réponse aux effets pervers de la globalisation qui, selon Bauman (1999), sont plus liés au social. Pour cet auteur, le "propriétaire absent" se sent moins compromis avec le territoire, s'identifie

moins avec la culture locale. Dans ce sens, considérant que la globalisation est une réalité qui nous atteint, la sphère de l'indifférence qui émane du "propriétaire absent" est un des agents possibles causant la fracture institutionnelle de la figure paternelle projetée dans l'Etat ou dans les entreprises, exigeant de la société des nouvelles formes de recherche, de confort. De la perspective de ce mouvement chaotique de la société et de l'économie, émerge la nécessité de l'innovation sociale comme réponse à la rupture éthico-esthétique du pouvoir institué et de la société comme un tout. Il est probable que les *tribus* contemporaines (ghettos) soient le fruit de cette rupture et de la dispersion des formes instituées du pouvoir.

Dans ce scénario les signes sont plus importants que les objets à proprement dit, et les designers dans une bataille permanente pour construire des références symboliques et pragmatiques différenciées, capables de promouvoir de nouveaux modes de consommation et aussi de production.

Pour une nouvelle codification

A considérer, tel que nous l'avons exposé au long de ce texte, que le design non seulement structure les plans de réalité, mais va tissant la surface sur laquelle se conforment références, histoires et apprentissages, on comprend la dimension des défis proposés dans cet article.

Le « design de ghetto » n'est pas seulement une espèce de description des dessins esthétiques exprimés à l'intérieur d'un environnement rigidement circonscrit soit par l'action répressive des dispositifs de domination, soit par l'organisation réactive de marginalisés qui créent pour soi des espaces de résistance et de dispute politique. L'explication de ce passage exige une approche sur le problème du ghetto différente de celui des frontières. Ce qui apparaît en scène, ce sont les porosités d'un ghetto qui, comme système, est à un temps molaire et moléculaire, produit des lignes de déterritorialisation et de reterritorialisation multiples. Les différentes expériences montrent qu'il est possible de retirer d'un territoire donné des expériences esthétiques qui, à être reterritorialisées, seront les expressions d'un agencement capitalistique. Ceci est une forme d'irradiation du ghetto, qui reste présente comme stratégie de référenciation – faisant référence au peuple qui inspira la production d'une œuvre donnée -, mais qui est présent aussi dans un espace-temps qui n'est plus du même ordre antérieur.

Un diagramme des ghettos est de l'ordre de l'expérimentation, de la lecture, de l'agencement machinique. Il nous conduit à penser le ghetto en termes instables et, dans cette perspective, esthétiques. L'esthétique ici, comme dans Peirce (1975), est la condition du dessin de l'avenir, c'est l'expression d'une qualité monadique qui a un fort pouvoir de suggestion. Penser le « design de ghetto » est donc, dans une première instance, entrer en contact avec ses

potentialités virtuelles, avec ses suggestions. Les minorités tracent avec insistance des lignes de fuites qui suggèrent les diagrammes de l'avenir.

De Certeau (1994) attire l'attention sur l'idée de que la ville-concept se dégrade. Cela vaut aussi pour les ghettos. Il ressort de cette dégradation la nécessité d'inverser les processus, d'analyser les pratiques singulières et plurielles, qui, "très loin d'être contrôlées ou éliminées par l'administration panoptique, se sont renforcés dans une prolifération illégitime" (p. 175).

Les minorités, en terme général, possèdent de profondes relations avec les espaces sur lesquels et à partir desquels elles s'expriment, en comportements fortement associés à la culture locale. L'observation de ces pratiques singulières se présente comme le second défi – le premier étant l'esthétique déjà mentionnée – pour une reconfiguration de ce qu'on nomme « design de ghetto ». De telles pratiques, encore que très souvent illisibles, rencontrent dans l'esthétique le vecteur capable de produire des nouvelles visibilités; toutefois en raison de leur stabilité, elles produisent des régulations du quotidien. Les découvertes autour d'une espèce d'uniformisation de toutes les minorités dérivée des stratégies mondialisées, est seulement un des vecteurs. Il est important de considérer qu'à l'intérieur de chacune de ces pratiques apparemment uniformisées pullulent des créativités subreptices qui font de l'apparente uniformité une usine qui dérive, tout le temps, des différences. En résulte un nouveau défi qui se pose: comment comprendre de telles régularités propres des pratiques encore illisibles qui pullulent ? On entrevoit les régularités comme une espèce de codification instituante qui est encore à définir. La formuler est la tâche de ce projet d'investigation.

Références bibliografiques

DANTO, A. *La transfiguration du banal*: une philosphie de l'art. Paris: Seuil,1989.

DE CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano*: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

FLUSSER, W. *O mundo codificado.* São Paulo: Cosac-Naif, 2007.

FOUCAULT, M. *Surveiller et e Punir*. Paris: Gallimard, 1975.

GUATTARI, F. *Cartographies schizoanalytiques*. Paris: Éditions Galilée, 1989.

GUATTARI, F. ROLNIK, S. *Micropolíticas:* cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 2000.

KLOSSOVSKY, P. *La monnaie vivante*. Paris: Payot & Rivages, 1997.

MCLUHAN, M. *Os meios de comunicação como extensão do homem.* São Paulo: Cultrix, 1996.

MANZINI, E. *Artefactos:* hacia una nueva ecologia del ambiente artificial. Madrid: Celeste, 1992.

PEIRCE, C.S. *Semiótica e filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 1985.

SIMONDON, G. *L'individuation psychique et collective*. Paris: Editions Aubier, 2007.

Le marché de l'amour.

Maud Leguistin.

doctorante en sociologie, LISST CERS

Université Toulouse 2 -Le Mirail

Historiquement, les rencontres amoureuses et le choix du conjoint sont encadrés par les règles du marché matrimonial. Le mariage est une affaire de famille ou les intérêts du groupe priment sur les intérêts individuels. Pourtant, depuis un peu plus d'un siècle, l'injonction au romantisme et au mariage d'amour au delà de tout calcul rationnel semble avoir pris le dessus. Malgré tout, l'homogamie reste forte et nos conjoints nous ressemblent socialement. La foudre ne tombe pas au hasard. De plus, l'individualisation croissante de nos sociétés incite à la rationalité. Dans ce contexte, les rencontres amoureuses sur internet se révèlent être un formidable terrain d'exploration et d'observation de la recherche du conjoint. Entre innovation et tradition, ce marché matrimonial en marge montre comment les individus rationalisent leur recherche de partenaire amoureux. De plus, les discours sur ce sujet permettent de mettre en avant les représentations des usagers.

Marché matrimonial et principes économiques

Ces constatations m'ont amenée à me tourner vers les théories de la nouvelle sociologie économique qui utilise notamment la sociologie des réseaux et du marché. Dans ce contexte, les rencontres amoureuses traditionnelles se feraient à partir d'une chaîne de relation et les sites internet représenteraient un dispositif mis en place par la société et les entreprises pour pallier aux difficultés modernes de la rencontre. Les individus utilisent ces derniers avec une logique de consommateur et de manière rationnelle. Ces sites entretiennent alors un véritable marché matrimonial dans le sens économique, et les profits générés par ces derniers confirment cette hypothèse.

Les travaux de Franck Cochoy (Cochoy Franck, Dubuisson-Quellier Sophie, 2000) sur le marché permettent d'éclairer notre étude sous un nouveau jour et montrent à quel point cette dimension est importante. La notion de marché matrimonial est particulièrement vraie sur Internet. Il relève l'originalité des travaux de Pascale Trompette et d'Olivier Boissin au sujet de la marchandisation et de la professionnalisation de la mort. Dans ce cas, comme dans celui des sites de rencontres sur internet, le sujet parait être : « *un espace à priori rétif à toute*

marchandisation : comme la vie, la mort n'a pas de prix, le deuil et les rites qui l'accompagnent relèvent du sacré […] *à l'opposé de l'univers très profane du choix rationnel, du calcul et de l'intérêt* » (Cochoy Franck, Dubuisson-Quellier Sophie, 2000)

On pourrait ajouter la rencontre amoureuse à la vie et à la mort comme espace considéré comme sacré. Et pourtant, comme dans le cas de la mort, il s'instaure un véritable marché matrimonial, l'entrée en bourse du site Meetic ajoute encore une preuve en devenant un « supermarché de l'amour ». Il faut alors prendre en compte le métier de travailleur du marché qui a pour tâche de « *définir les objets de l'échange, de les qualifier, de construire les nomenclatures et les critères* »(Cochoy Franck, Dubuisson-Quellier Sophie,2000). Les guides touristiques, les tests psychologiques ou les essais comparatifs mettent en œuvre des processus de critérialisation, c'est également le cas des sites internet, et ces outils existent également à propos de ces mêmes sites.

Il faut donc également « *prendre en compte l'extension de la vision professionnelle du marché au public profane* » (Cochoy Franck, Dubuisson-Quellier Sophie, 2000), les consommateurs ne sont pas de simples utilisateurs naïfs, mais se comportent en individus éclairés et informés. En effet, la rédaction de petites annonces ou la définition d'un profil reposent sur l'idée d'un individu doté d'aptitudes. La recherche d'un conjoint peut alors se comparer à la recherche d'un emploi, à la création d'une micro entreprise ou à une collaboration entre deux partenaires. On comprend mieux alors la nécessité de se tourner vers les théories de la nouvelle sociologie économique.

Pour commencer, il faut déterminer les différents principes économiques et les pôles de l'économie. Pour cela, nous allons nous tourner vers un article de Jean-Louis Laville[5]qui s'est attaché à les définir.

Tout d'abord, il existe quatre principes de comportement économique. Le marché permet une rencontre entre une offre et une demande sur une base contractuelle qui autorise une autonomisation par rapport aux autres relations sociales. La redistribution est gérée par une autorité centrale qui a la responsabilité de répartir la production qui lui a été remise et doit donc définir les règles des prélèvements et de leur affectation. La réciprocité est le principe selon lequel une relation est établie entre des groupes ou personnes grâce à des prestations, il est basé sur la volonté de manifester un lien social entre les partenaires et fondé sur le principe du don et du contre don. Enfin, l'administration domestique concerne la production faite pour son propre usage ou pour celui du groupe d'appartenance, c'est une forme de réciprocité limitée à un groupe clos. On y retrouve également trois pôles économiques. L'économie marchande correspond à la distribution des biens et services dans le cadre du marché. L'économie non marchande concerne la distribution de bien et services sous le principe de la redistribution.

Enfin, l'économie non monétaire correspond à la réciprocité et à l'administration domestique.

Les sites de rencontres sur internet agissent donc sous le principe économique du marché, ils permettent de mettre en relation à la fois l'offre de devenir conjoint et la demande de rencontrer quelqu'un, le paradoxe étant que ce principe est censé exister hors des relations sociales quand celui-ci précisément propose d'en créer. Toutefois, les échanges entre les internautes seraient plutôt de l'ordre de la réciprocité. Ainsi, ces sites seraient à la fois un pôle d'économie marchande et non monétaire selon le niveau auquel on se place. Il faut tout de même préciser que les utilisateurs de ces sites sont tout à fait conscients de la notion de marché et certains utilisent les termes de supermarché ou de marché dans leurs annonces. Dans ce cas, est-ce qu'il s'agit toujours de réciprocité entre eux ou est-ce seulement en apparence ?

Pour aller plus loin, les concepts d'encastrement et de découplage me semblent particulièrement utiles à cette recherche. Granovetter et Polanyi[6], fondateurs de ce champ de la recherche, expliquent l'encastrement par l'insertion des principes économiques dans les réseaux sociaux c'est-à-dire que la création de partenariat est souvent imbriquée dans les réseaux plus informels de sociabilité, dans les cas où cela ne suffit pas, il existe des dispositifs pour palier à ce manque : des dispositifs mis en place pour aider différents partenaires à se rencontrer. Les sites de rencontres sur internet relèvent complètement de ces dispositifs, il parait donc pertinent d'utiliser ces concepts pour les analyser.

Mark Granovetter a développé ce concept issu des théories de Polanyi dans le cadre de travaux sur la recherche d'emploi. Il s'est rendu compte que la loi de l'offre et de la demande ne suffisait pas à expliquer le marché du travail :

« *Ni les candidats, ni les employeurs ne prospectent en effet de manière aléatoire dans un ensemble d'emplois (ou d'employés) indifférenciés et anonymes* » [7].

Ce qui signifie qu'il faut également prendre en compte les relations personnelles établies avant le cadre de la recherche d'un partenaire et donc les réseaux préexistants et réactivés à ce moment-là. Ceci est également vrai pour le cas des rencontres amoureuses et même encore plus évident. Toutefois, ce concept peut être utile si l'on considère qu'un encastrement économique est possible. C'est-à-dire que les rencontres amoureuses répondent également à des principes économiques. Il me semble également que cela est d'autant plus vrai dans le cadre des rencontres sur internet qui répondent d'une démarche rationnelle plus proche de la recherche d'emploi dans la mesure où des critères de qualités et d'aptitudes sont en question.

Il faut alors identifier les formes de l'économie qui influencent le processus de rencontre du conjoint puis l'établissement d'un partenariat. Philippe Steiner s'est également posé la question dans le cadre des relations hommes/femmes : « *Un problème du même genre se pose lorsque l'on considère en termes socio-économiques la question des relations hommes/femmes à*

l'intérieur du ménage […] *il s'agit d'interpréter des phénomènes comme la rationalité du comportement des ménages vis-à-vis des marchés* »[8].

Dans le cas qui nous occupe, il s'agit de voir quelles articulations existent entre relations personnelles et relations économiques.

Ensuite vient le processus de découplage, il s'agit de sortir de l'imbrication dans les réseaux ou dispositifs par institutionnalisation d'un partenariat par un contrat par exemple. L'établissement d'un contrat permet l'institutionnalisation de la relation entre les partenaires et ainsi extrait l'origine interpersonnelle de la rencontre. Dans le cas qui nous intéresse, la mythification, c'est-à-dire la mise en récit romantique a posteriori, de la rencontre, peut faire partie du processus de découplage, le mariage également est un type d'institutionnalisation qui permet de dépasser le seul cadre de la rencontre pour établir un nouveau type de partenariat. Donc à l'inverse, le découplage permettrait d'inscrire la relation à un niveau interpersonnel et purement social, hors du marché matrimonial.

Une fois ces principaux concepts posés, il reste à définir les différents types d'encastrement et les logiques de rencontre entre les partenaires. Michel Grossetti et Marie-Pierre Bès ont travaillé à les déterminer dans le cadre des relations science et industrie [9]. Ils ont dégagé trois logiques de rencontres :

- celle de proximité issue de réseaux sociaux locaux,
- celle de marché lorsqu'un des partenaires prend l'initiative ou lors d'une manifestation collective
- et celle de club ou d'institution dans le cas où une instance fédératrice s'occupe de mettre en relation les partenaires.

Dans le cadre de la recherche d'un conjoint, les rencontres traditionnelles seraient issues des réseaux de relations avec des chaînes de relations plus ou moins longues et plus ou moins efficaces. Par contre, les sites de rencontres sur internet semblent être un dispositif qui s'occupe de mettre en relation différents partenaires potentiels et appartiendraient donc à une logique d'institution.

Au premier abord toutefois, car lorsqu'on y regarde d'un peu plus près la logique de marché est plus proche de ce qui se déroule sur ces sites. En effet, la logique d'institution correspond à un partenariat qui est provoqué par une instance extérieure et commandé en quelque sorte par celle-ci. Dans les cas des sites de rencontres, les partenaires y viennent dans le but de rencontrer et non à la demande d'une instance extérieure. La logique de marché peut correspondre à une rencontre dans un cadre organisé comme les colloques ou les congrès et les auteurs les comparent aux foires commerciales ou aux marchés traditionnels. Les sites de rencontres

correspondent donc davantage à ce type de logique. L'un des éléments mis en avant dans cette logique est la quasi-absence d'encastrement dans le social, pourtant dans le cas des rencontres amoureuses il me semble que l'encastrement dans l'économique est lui plus fort que dans les autres logiques de rencontres.

Il existe également différents types de processus de découplage. Le premier est la collectivisation, il est lié aux procédures de travail collectif, cela se traduit par une forme de division du travail. Le second est la formalisation, l'élaboration d'un cadre juridique définit le partage des ressources et les obligations réciproques, cela peut aller du contrat à la création d'une structure commune en passant par la convention collective. Ce cadre reste temporaire et susceptible de renégociation. Ensuite, il existe le processus de matérialisation, par l'élaboration des dispositifs techniques qui permettent le travail en commun et définissent ainsi le partage des tâches. Ces processus permettent de sortir la relation de son contexte d'origine. Il en existe un dernier, la personnification, il se fonde sur l'implication d'acteurs sociaux qui incarnent la relation, mais celui-ci est légèrement différent puisqu'il met davantage en avant les relations sociales préexistantes.

Le processus de découplage le plus évident en ce qui concerne les rencontres amoureuses sur internet est celui de formalisation, par le mariage par exemple, l'institutionnalisation du mariage permet de désencastrer la relation de son contexte d'origine. La mythification peut être vue comme un processus de personnalisation par l'incarnation symbolique de la rencontre amoureuse dans un récit mythifié. La collectivisation peut également être un processus utilisé lors de la mise en couple par la définition de la division des tâches au sein de celui-ci.

Concurrence et rationalité

Nous l'avons vu, les sites de rencontres sur internet répondent aux règles du marché. En effet, il existe une concurrence forte non seulement entre les différents sites de rencontres, mais également entre les prétendants. Dans ce cadre, rencontrer l'amour devient le résultat de compétences et de stratégies mises en place par des acteurs rationnels.

Il existe donc bel et bien un marché de la rencontre amoureuse. Le nombre croissant des célibataires et l'injonction toujours forte à se mettre en couple ont créé une nouvelle cible marketing. Que ce soit dans le tourisme, la grande distribution, les loisirs, les célibataires sont un public privilégié auxquels on propose des produits sur mesure. Les sites de rencontre sur internet ne sont que la surface émergée de cet iceberg. Mais la diversité de ces derniers montre à quel point ce marché est vaste et comment ils se différencient les uns des autres. La première concurrence dans ce domaine est donc dans la variété des sites eux-mêmes qui cherchent à cibler tel ou tel type de célibataire comme nous allons le voir.

En fonction de la mise en page, du niveau de gratuité, des modalités de mise en contact etc les

sites qui proposent de la rencontre amoureuse se démarquent et tentent de convaincre une population ciblée. Grâce à des observations participantes menées sur différents sites depuis 2006, j'ai pu noter les évolutions de ce marché et notamment le nombre croissant de sites et leur spécialisation. Il y a donc 3 critères principaux : le prix, la tonalité, la spécialisation.

Tout d'abord, il existe plus ou moins de gratuité. Certains sont entièrement gratuits et proposent de la publicité pour payer leur fonctionnement. D'autres subsistent grâce au bénévolat des concepteurs et des modérateurs. Ensuite, il existe toute une gamme de sites (les plus nombreux) qui se disent gratuits mais qui en fait ne propose qu'un service limité: la visite des profils, l'échange de plus d'un mail ou le tchat ne sont accessibles qu'en prenant un abonnement. Les tarifs sont de l'ordre de 30 euros par mois, éventuellement dégressifs selon la durée de l'abonnement. Il existe donc des stratégies de détournement utilisées par les internautes comme de mettre son adresse msn dans l'objet du mail ou profiter d'offres promotionnelles pour faire un maximum de contacts puis échanger sur msn. Msn est très souvent utilisé à la fois comme lieu de repli, mais aussi comme un premier pas vers l'intime. Les différences de gratuité peuvent aussi être basées sur le sexe de l'utilisateur même si cela tend à disparaitre. Meetic a longtemps été gratuit pour les femmes, ce n'est plus le cas, « adopte un mec » est payant pour les hommes à partir de 18h.

Il existe également des différences en ce qui concerne la présentation du site. Ils peuvent être sérieux ou plus humoristiques. En fonction des styles de mise en page, des couleurs et des logos utilisés, mais également des sous-titres, une ambiance est donnée. Certains comme adopteunmec.com jouent clairement la carte de l'auto dérision, d'autre crée un style plus cocon ou utilise des couleurs vives pour donner du dynamisme. Dans ce registre, il se différencie également par l'usage de questionnaire. Ces tests d'orientation psychologiques peuvent être validés par des experts scientifiques (match.com) et vendent à leurs utilisateurs la rencontre par affinité, ils leur promettent un partenaire compatible scientifiquement. Les questions portent sur les valeurs de vie, la personnalité, les attentes par rapport au partenaire. Pour en avoir rempli quelques-uns, je peux dire que je doute de leur valeur scientifique et les comparerais davantage aux questionnaires du type magazines féminins. Pour prouver leur sérieux, certains mettent également en ligne des témoignages de couples qui se sont rencontrés, mariés ou qui ont fondé une famille grâce à eux. Leurs campagnes de communication sont également révélatrices des enjeux qu'il y a aujourd'hui à se démarquer.

Enfin, ces sites sont plus ou moins spécialisés. Ils cherchent à se différencier en jouant soit sur la carte généraliste, comme il y a tout le monde il y a votre partenaire idéal ou au contraire sur la spécialisation par hobbies, affinités culturelles ou mode de vie, religion, préférence sexuelle avec d'un coté meetic et de l'autre amoursbio.com. Les sites spécialisés semblent se développer depuis 2 ans. Aujourd'hui, on trouve des sites pour personnes mariées, pour

personnes belles, des sites ou ce sont les inscrits qui décident de valider ou non le profil d'un nouveau. Ils peuvent également se spécialiser dans une des dimensions du conjugal : les sentiments et/ou la sexualité. À l'autre extrême, on trouve les sites dits de réseaux sociaux qui sont aussi parfois le cadre de rencontres amoureuses.

Par conséquent, la cible varie également en fonction de ces critères. Le prix va jouer sur le niveau de revenus des utilisateurs, mais aussi sur leur motivation à créer des relations d'ordre sentimental. On retrouvera donc plus de personnes à revenus moyen et élevé sur les sites payants ou des personnes qui veulent investir sur leur avenir. Toutefois, les tarifs ne sont pas vraiment discriminants puisqu'ils restent assez abordables pour une grande partie de la population. Les abonnements coutent entre 10 et 30 euros par mois en moyenne selon la durée de l'inscription. La tonalité par contre va avoir un impact important sur le type de public visé. Les sites connotés sérieux ciblent davantage les 35-60 ans, les photos mises en ligne par les créateurs des sites, les couleurs et les valeurs mises en avant touchent davantage cette tranche d'âge. Les publicités sont également assez révélatrices, le message est le suivant : après avoir essuyé un ou plusieurs échecs dans votre vie sentimentale, maintenant que vous savez ce que vous voulez venez chez nous pour rencontrer enfin celui ou celle qui vous correspondra. (edarling, meetic affinity). Au contraire des sites comme adopteunmec visent plutôt les 18-30 ans. Ces sites affichent clairement une visée hétérosexuelle même si l'inscription et la recherche de partenaire peut se faire sur le mode homme cherche homme ou femme cherche femme. Enfin, la spécialisation des sites concerne des individus avec un niveau d'exigences élevées donc avec une position sociale valorisée et valorisable dans le domaine conjugal, nous verrons plus loin plus en détail ces variables. Chacun d'entre eux ne comptabilise pas énormément d'inscrits, mais leur nombre fait qu'ensemble il rassemble une bonne partie des prétendants à la rencontre sur internet.

Une fois traité cet aspect du marché des sites de rencontre, il faut aussi se pencher sur les comportements des internautes qui eux aussi doivent jouer avec la concurrence et agissent donc comme des acteurs d'un marché à part entière. Mais il faut préciser les notions de marché et de concurrence. Afin de mieux comprendre et de mieux cerner les mécanismes qui se jouent sur ces sites, il parait important de se pencher sur le principe de base du marché : la concurrence pure et parfaite.

Ce qu’on appelle aujourd’hui marché est à l’origine l’emplacement géographique des échanges commerciaux. Désormais, le marché est le lieu de rencontre d’une offre et d’une demande qui dépasse le cadre physique des transactions. Il symbolise l’environnement dans lequel acheteurs et vendeurs se retrouvent. Le marché fonctionne grâce à des règles définies par une instance supérieure qui protègent les partenaires de l’échange. Toutefois, il existe différentes sortes de marché en fonction des producteurs en présence : concurrence (multitude), oligopole (quelques-

uns), monopole (un seul). Tous les protagonistes d'un marché répondent pourtant à une loi principale celle de l'offre et de la demande qui supplante et précède toutes les autres qui sont plus des moyens d'échanges ou des marges de manœuvre dans le fonctionnement que la base. C'est cette loi qui fixe les prix en priorité.

Afin de mieux comprendre cette loi et les variables qui l'influencent, les économistes utilisent le modèle de la concurrence pure et parfaite afin d'analyser le marché en présence. Il s'agit d'un outil méthodologique, une sorte d'idéal type, d'étalon de mesure afin de mieux déceler les mécanismes en cours et comparer les marchés entre eux. Pour qu'il y ait concurrence pure et parfaite, il faut réunir plusieurs conditions. Tout d'abord, l'atomicité du marché, c'est-à-dire que consommateurs et producteurs doivent être très nombreux ainsi les décisions individuelles n'ont pas d'influence. Ensuite, il doit y avoir une homogénéité des produits. Il faut également que l'information sur les différentes transactions et les produits proposés soit parfaite et circule librement afin que le prix soit unique. Enfin, l'entrée ainsi que la sortie ou la mobilité sur ce marché doit être totalement libre et sans coûts. Dans ce cas, le marché fonctionne sur le principe de concurrence pure et parfaite. La fixation des prix est alors le résultat d'un processus de libre négociation entre offreurs et demandeurs, il existe alors un équilibre, l'offre est égale à la demande et il n'y a pas d'excédents.

Ce modèle permet de voir dans quelle mesure un lieu d'échange est un marché fonctionnant sur la base de la concurrence et donc de la loi de l'offre et de la demande. En ce qui concerne les sites de rencontres sur internet, nous avons bien un lieu d'échanges entre offreurs et demandeurs. L'atomicité est également présente. Ces sites sont faciles d'accès et même si le coût varie il est rarement très élevé. L'information est disponible même si la fiabilité de celle-ci est parfois remise en question. Seule l'homogénéité pourrait faire dire que le marché des sites de rencontres ne fonctionne pas sur un principe de concurrence, car il est évident que ce n'est pas le cas. Bien sûr dans notre cas, l'équilibre ne se fait pas en fonction du prix. On peut également se demander qui est l'offreur et qui est le demandeur puisque les protagonistes sont à la fois offreurs et demandeurs. Je pense que le prix symbolise le rapport entre les bénéfices apportés par une relation de type conjugale et le coût du célibat et de la recherche d'un partenaire dans la société actuelle. Ainsi, ne nous concentrons pas sur un chiffre qui est lui-même le symbole d'une force de travail échangé contre un salaire. De plus, chacun est certes offreur et demandeur, mais au final il y a bien négociation entre deux partenaires afin de s'entendre sur un échange, ce qui est en jeu étant alors ce que chacun va apporter au couple et les modalités de celui-ci. Il s'agit bien d'un marché basé sur le principe de la concurrence.

Il reste à définir les variables qui sont en jeu dans la négociation, quelles sont celles qui vont prendre de l'importance et dans quels cas. Pour cela, je me suis tournée vers les travaux de François De Singly sur les petites annonces matrimoniales qui permettent d'identifier les critères individuels que chacun va mettre en avant.

François DE SINGLY (De Singly, 1984) a réalisé en 1981 une étude des petites annonces matrimoniales mettant ainsi en avant les critères sélectionnés par les annonceurs. Certes, cette étude commence à dater, mais elle montre bien les variables qui ont de l'importance pour les prétendants au couple. Il a réparti ces derniers en fonction du sexe, de la fréquence d'utilisation et de l'ordre d'apparition dans l'annonce. D'après cette enquête, il existe tout d'abord trois dimensions de présentation de soi : la dimension corporelle, économique et enfin relationnelle qui comprend les traits de caractère.

À partir de là, les femmes utilisent plus souvent les trois dimensions ou quand elles en omettent une, il s'agit de la dimension économique. Les hommes font plus souvent l'impasse sur la dimension relationnelle, voire également corporelle. Les hommes se déterminent donc à partir de leur statut professionnel et économique et les femmes davantage par leur attribut physique et de personnalité. Ensuite, dans le ton de l'annonce et les mots employés, on remarque que les hommes sont davantage dans la prise d'initiative et les femmes dans le souhait, conformément au modèle traditionnel de la rencontre amoureuse. Les femmes consacrent plus de place à se présenter et les hommes définissent davantage leurs attentes.

En ce qui concerne l'ordre d'apparition, la dimension corporelle apparaît le plus souvent en dernier, même pour les femmes. Les hommes mettent en premier leur position professionnelle (à moins qu'il la considère comme un handicap) et les femmes misent sur leur qualité relationnelle. Ainsi, chacun se conforme dans sa présentation personnelle aux caractéristiques supposées de son sexe. De cette manière, ils espèrent rassurer sur leur normalité, ils signalent leurs aptitudes à être en couple.

Enfin, lorsqu'il s'agit d'exprimer les attentes par rapport au futur partenaire, là encore chacun se conforme au modèle du genre. Les femmes demandent des situations économiques, les hommes attendent un capital psychologique et éventuellement esthétique s'il possède une bonne situation. Le niveau d'aspiration dépendant du niveau des dimensions proposées, il existe bien sur beaucoup de situations relatives aux dots de chacun. Toutefois, plus la dot est élevée moins l'exigence de rendement équitable est visible. Les plus pauvrement pourvus exigent davantage d'équité dans les apports de chacun, quand les plus riches ne demandent pas forcément un niveau équivalent de richesses en retour. Il s'agit peut-être alors d'une stratégie pour augmenter les offres en retour afin d'avoir plus de choix pour trouver le meilleur « rapport qualité/prix ».

En ce qui concerne les sites de rencontre, l'annonce rédigée n'est pas aussi exhaustive que dans le cas des petites annonces. En effet, sur la plupart des sites, les utilisateurs remplissent des profils avec toute une liste de questions permettant de se décrire à la fois physiquement,

psychologiquement et économiquement. Ces profils proposent des questions types, avec liste déroulante de réponses à choisir. L'annonce est alors le moyen de se démarquer, de jouer la carte de l'humour ou de préciser ce que l'on ne veut pas. Il s'agit donc bien de compétences.

Afin de cerner les variables qui entrent en jeu dans les rencontres par internet, j'ai effectué un relevé de profils et des annonces mises en ligne. J'ai ainsi pu analyser un corpus de 187 annonces écrites par des hommes et des femmes recherchant des relations homosexuelles ou hétérosexuelles. Ces observations ont été faites sur deux sites en 2009 : match.com et meetic qui ont aujourd'hui fusionné. Ces sites, généralistes, étaient ceux qui étaient les plus connus au moment de cette recherche et qui rassemblaient la plus grande variété d'utilisateurs. J'ai utilisé le moteur de recherche des sites en limitant celle-ci au sexe et la préférence sexuelle afin de préserver l'effet aléatoire pour le reste. Toutefois, en ce qui concerne l'âge je me suis rendu compte que le moteur de recherche me proposait une sélection classée par âge même si je ne sélectionnais pas cette variable, je n'ai donc pas pu faire d'observation à ce sujet. Et, au vu de la méthode de sélection, je ne peux pas non plus me prononcer en ce qui concerne le sexe et la préférence sexuelle. Mais nous avons déjà des informations sur ce sujet. Nous savons qu'il y beaucoup plus d'hommes que de femmes inscrits sur les sites de rencontre de ce type (même si l'écart tend à diminuer) et qu'ils sont principalement destinés à une population hétérosexuelle (il existe d'autres sites spécialisés dans la recherche de relation homosexuelle). Par contre, pour les variables, niveaux d'études, professions et salaires le résultat est assez révélateur comme nous le verrons plus loin.

Le résultat le plus frappant est que la plupart des annonces proposent une description psychologique de la personne et ou de sa recherche. En deuxième position, on trouve les hobbies et enfin seulement la description physique et économique. Bien sûr ces informations sont consultables sur le profil de la personne, mais il est intéressant de constater que ce ne sont plus des informations à mettre en avant. C'est une évolution par rapport à l'enquête de De Singly. Les hommes se sont mis à décrire leurs compétences relationnelles.

On observe toutefois des différences selon que l'on soit homme/femme, homo/hétéro. Les hommes hétérosexuels se contentent plutôt de leur description psychologique et de leurs hobbies. Ce sont ceux qui renseignent le plus la case profession (qui concerne le domaine d'exercice et non le niveau hiérarchique). Chez les hommes homosexuels, on remarque davantage de descriptions physiques et de la préférence sexuelle (actif ou passif), ils remplissent moins la case profession que les autres hommes, mais davantage que les femmes.

En ce qui concerne les femmes hétérosexuelles, elles mettent principalement en avant leur description psychologique, mais aussi leurs attentes quant à leur partenaire. On observe également davantage de descriptions physiques que pour les hommes. J'ai pu remarquer que souvent la description physique allait de pair avec un niveau d'études baccalauréat ou moins.

Elles remplissent moins la case profession, mais la catégorie niveau d'études est la plupart du temps renseignée (comme pour les hommes). Il semble donc que dans les cas où le capital scolaire n'est pas un atout les femmes aient toujours tendance à le compenser avec une description de leurs atouts physiques. J'ai remarqué aussi davantage d'annonces avec des fautes d'orthographe chez ces femmes, mais là aussi souvent en lien avec le niveau d'études. On peut supposer que le ratio homme/femme sur ces sites incite les hommes hétérosexuels à faire davantage d'effort pour attirer les femmes et ils prennent donc plus de soin à la rédaction de leur annonce.

Les femmes qui recherchent une relation homosexuelle utilisent aussi davantage la description physique que les hommes, mais il y a moins de lien avec leur niveau d'études que pour les femmes hétérosexuelles. Peut-être alors que le capital esthétique est encore davantage valorisé chez les femmes que chez les hommes qui eux mettent davantage en avant leur profession ou leur salaire comme nous allons le voir plus loin. Les femmes homosexuelles renseignent peu la case profession également.

Pour conclure, je dirai que les annonces masculines sont plus homogènes en tout cas en ce qui concerne le contenu de l'annonce par rapport aux variables scolaires et professionnelles. Peut-être comme je le disais précédemment parce qu'ils sont plus attentifs à leur présentation. Le paradoxe étant que par conséquent, les annonces se ressemblent. La tonalité varie par contre davantage que pour les annonces féminines. Certains jouent la carte de l'humour, d'autres celles de la culture littéraire.

Afin de compléter la description de ce marché, des « produits qui y circulent » et des variables discriminantes, éloignons-nous un peu des annonces pour nous intéresser aux profils et aux catégories socio-professionnelles des utilisateurs de sites de rencontres. Comme je l'ai dit plus haut, la catégorie profession concerne le domaine d'exercice et non le statut donc il est plus intéressant de se pencher sur les variables niveau d'études et salaire. Toutefois, il est important de noter que sur 68 fiches cette partie est non renseignée ou la réponse « autre » a été choisie dont 50 sont féminines. Ce qui signifie que cette information ne leur parait pas primordiale pour se décrire et rencontrer un ou une partenaire. Dans le cas où les hommes ne l'ont pas rempli, on observe une corrélation avec un niveau d'étude du type « baccalauréat ou moins» ce qui laisse supposer que quand la profession n'est pas vue comme valorisante, elle est laissée en suspens.

En ce qui concerne le niveau d'étude, on remarque une forte proportion de "baccalauréat ou moins" 67 fiches sur 187 dont 34 hommes et 33 femmes, 40 ont bac +3 (19 hommes et 21 femmes), 41 ont baccalauréat + 3 ou 4 (14 hommes et 27 femmes), 26 ont baccalauréat +5 (16 hommes et 10 femmes) et enfin 12 n'ont pas renseigné cette partie (5 hommes et 7 femmes). On observe donc une forte majorité de niveaux d'étude peu ou moyennement élevés, ce qui peut laisser supposer une majorité de personnes de classe moyenne et populaire. Cette hypothèse est confirmée par la variable salaire qui est toutefois à prendre avec précaution puisque 121 fiches

(dont 52 d'hommes et 69 de femmes) ne sont pas renseignées. Mais 41 personnes sur 66 (21 hommes et 20 femmes) ont répondu qu'elles gagnaient moins de 25 mille euros par an (22 hommes et 16 femmes), 22 entre 25 et 100 mille euros par an (13 hommes et 9 femmes) et enfin 3 plus de 100 mille euros par an (1 homme et 2 femmes). Évidemment, ce sont des salaires annoncés et l'on peut supposer que ce qui gagne le plus préfère ne pas trop l'afficher de peur d'attirer des personnes intéressées et l'inverse peut être vrai aussi. Mais le jeu restant tout de même d'être choisi par d'autres, on peut également penser qu'un bon salaire peu être un atout. Ce qui est surtout intéressant de noter, c'est que, tout d'abord le salaire ne semble pas être une variable discriminante dans le choix du conjoint ou en tout cas pas n'est pas mis au premier plan. Ensuite, dans le cas où le salaire est affiché, il confirme la plus forte présence des classes moyennes et populaires sur ces sites.

Si l'on met en perspective ces résultats avec l'enquête de De Singly, on remarque que les rôles traditionnels de genre sont toujours présents. Les femmes mettent davantage en avant leurs qualités physiques et les hommes leur position économique. Pourtant, on observe un changement important en ce qui concerne la description psychologique et la dimension relationnelle. Désormais, c'est une compétence à mettre en avant. Les hommes comme les femmes doivent savoir jouer avec cet outil. On remarque que les hommes y travaillent même plus encore que les femmes qui pourtant pourraient être plus à l'aise dans cet exercice puisqu'il est traditionnellement plus féminin de décrire ce type de qualité. C'est la principale évolution entre l'enquête de 1981 et celle-ci. Dans un contexte de marché matrimonial, les représentations de ce que doivent être un homme et une femme ont évolué. Pour répondre à la loi de l'offre et de la demande dans un contexte de concurrence, il faut se conformer à ces modèles et les hommes sont ceux qui s'y tiennent le plus. J'en déduis donc que ce sont eux qui font le plus preuve de rationalité dans la recherche de partenaire, qui manient le mieux les règles de ce marché. Si l'on replace cette conclusion dans une perspective historique, cela n'a rien d'étonnant. Les hommes ont toujours été ceux qui géraient la vie publique, ceux qui, par une socialisation sexuée, apprenaient à maîtriser ces outils. Donc on remarque du changement certes, mais là où l'on attendait les femmes, on trouve les hommes. Là où l'on pouvait imaginer trouver une égalité, on retrouve les habits de la domination masculine. Du moins en ce qui concerne la présentation de soi.

Nous allons voir maintenant ce qu'il en est de la rationalité affichée dans le choix du conjoint. Pour cela, j'ai réalisé 22 entretiens semi-directifs et semi-biographiques (principalement concentré sur le parcours conjugal et sentimental) afin de voir les discours des usagers des sites rencontres sur leurs techniques, les motivations, les usages des ces pratiques.

Les notions de marché et de concurrence sont très présentes dans les représentations des usagers des sites de rencontre sur internet. Par conséquent, ils développent des techniques, des

stratégies :

Fab(homme de 25 ans) : « *je me sers de tout ce que je sais en terme de psychologie sociale en terme de communication, de marketing quoi, j'ai utilisé mes acquis scolaires pour arriver à mes fins oui, oui.* »

Jobill (homme de 40 ans) : « *l'annonce je l'ai travaillé hein* »

Biloba (femme de 39 ans) : « *une fois je me suis amusé aussi à m'inscrire en tant que mec pour pouvoir avoir accès aux profils pour voir justement ce que, ce qu'elle pouvait proposer* »

Ensuite, les hommes ont plus tendance que les femmes à initier le contact. Dans ce sens, les stratégies de séduction restent fidèles au modèle traditionnel de rapport de genre:

Meumeuh (femme de 25 ans) : « *en général c'est eux qui font le 1er pas qui vont te parler donc après tu suis le fil de la conversation* »

Tica (femme de 31ans) : « *j'ai plus tendance moi à attendre qu'on me demande un tchat que moi en demander un* »

Mais ce qui ressort le plus de ces entretiens est le champ lexical de la productivité. Les questions de temps, de coût et de rapport investissement/bénéfice sont très présentes dans les représentations, mais également dans les pratiques des internautes en recherche de relation du type conjugal et plus particulièrement chez les hommes :

Nib(homme de 38 ans) : « *je me suis dit vu le prix et enfin ce que ça coute et ce que ça me rapporte* »

Fab(homme de 25 ans) : « *tu dois sortir avec 5 % des filles euh que t'as quoi mais bon euh, je reste pas souvent seul parce que finalement euh, je compense par le nombre en fait* »

Jobill (homme de 40 ans) : « *en même temps t'as pas trop de temps à perdre* »

On vérifie alors l'hypothèse d'une rationalité affichée dans le choix du conjoint. Ces rencontres fonctionnent sur le mode du marché, la concurrence est bien présente et les acteurs de ce marché en sont conscients ils développent alors un arsenal d'outils pour tenter de se démarquer, de se mettre en avant, de se vendre.

Conclusion : amour 2.0, individualisme et lien social.

L'individualisation de nos sociétés nous pousse à devenir experts de nos vies. La recherche de l'amour sur internet en est l'illustration. Les prétendants usent de calculs, de stratégies, utilisent leurs compétences pour rencontrer leur futur partenaire. Bien sûr la notion de marché matrimonial n'est pas nouvelle, mais le changement vient du fait que ce sont les individus eux-mêmes qui sont les acteurs de ces négociations. Cela révèle l'affaiblissement des frontières entre

vie privée et publique. Nous pouvons également élargir ces conclusions aux sites dits de réseaux sociaux qu'ils soient ou non localisés. Dans une perspective de marché, on peut également se demander quel est l'impact économique de ces sites, notamment ceux qui proposent des sorties comme le propose Daniel Welzer Lang (Welzer Lang, 2010).

Bien sûr l'enquête ne permet pas d'élargir ces conclusions à l'ensemble de la population. Mais je pense que l'utilisation des sites de rencontre et l'engouement qu'ils suscitent montrent d'une part l'influence qu'ils peuvent avoir sur les rapports sociaux, mais aussi les besoins auxquels ils répondent. De plus, certes, ces rencontres restent marginales, mais c'est souvent les marges qui sont révélatrices des changements en cours et parfois à venir. Il serait alors intéressant de se demander dans quelle mesure ce qui se joue sur ces sites est aussi valable dans les autres formes de rencontre. Comment les couples se forment-ils et quelle est la place de la rationalité dans la formation de ces derniers ?

Nous entendons souvent parler de la crise du lien social, je pense plutôt qu'il s'agit des transformations de celui-ci. Au contraire, nouer des relations, les maintenir devient une compétence fortement valorisée. L'existence de sites internet spécialisés, de formation dédiée à l'apprentissage de ces compétences en est l'illustration. Aujourd'hui, les individus souhaitent choisir leurs relations, avoir la possibilité de mettre à distance ou au contraire raviver certains liens en fonction des moments et des phases de leur vie. Ils sont acteurs de leurs liens et compensent souvent la faiblesse de ceux-ci par le nombre. Il faut toutefois préciser que nous ne sommes pas tous égaux vis-à-vis de ces compétences. L'âge ou la génération, le niveau social, économique et scolaire, mais aussi l'ethnicité et le genre amènent des usages différenciés non seulement d'internet et des sites de rencontre ou de réseaux sociaux, mais également des relations en général.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

Cochoy Franck, Dubuisson-Quellier Sophie, « Les professionnels du marché : vers une sociologie du travail marchand », in *Sociologie du travail*, n°42, 2000.

Eve Michaël, «Deux traditions d'analyse des réseaux sociaux » in *Réseaux*, n°115, 2002. Granovetter Mark, *Le marché autrement,* Desclée de brouwer, coll. Sociologie économique, Paris, 2000.

Grossetti Michel, Bès Marie-Pierre, «Encastrements et découplage dans les relations science - industrie » in *Revue française de sociologie*, n°42 (2), 2001.

Laville Jean-Louis, « Le renouveau de la sociologie économique », in *Cahiers internationaux*

de sociologie, Vol. CIII, 1997, pp. 229-235.

Singly (de) François, «Les manœuvres de séduction : une analyse des annonces matrimoniales », in *Revue française de sociologie*, n°25 (4), pp. 523-559, 1984.

Steiner Philippe, « La nouvelle sociologie économique, l'analyse structurale et la théorie économique » in *Cahiers d'économie politique*, n°33, 1998.

Welzer Lang Daniel, *Les réseaux sociaux globalisés à côté de Facebook et Meetic : amiez.org*, Les colporteurs des savoirs, La novela: festival des savoirs partagés, Toulouse octobre 2010, http://novela.toulouse.fr/documents/10151/2c4dc04e-aba6-4633-9c12-a754214cdf04.

amoureux.com

be2

Se réaliser, les intermittents du RMI, entre activités, emplois, chômage et assistance.

Martine ABROUS,
Docteur en sociologie, consultante.

Le présent article s'attache à mettre en lumière une catégorie encore méconnue de l'administration chargée du RMI en 2006, que j'ai appelée *les intermittents du RMI*. Il s'agit d'allocataires qui entrent, sortent du dispositif RMI, alternent des périodes d'activités, d'emplois, de chômage. Ce phénomène de récurrence dans le dispositif R.M.I , qui est bien différent du chômage longue durée-problème connu et objet de nombreux travaux- et par ailleurs, qui n'a rien à voir avec le problème des intermittents du spectacle, n'a pas été étudié en tant que tel par la sociologie du chômage alors qu'il interpelle l'évolution législative du R.M.I. vers le RSA.

L'exploration des trajectoires sociales et professionnelles de ces intermittents du R.M.I est réalisée à partir d'entretiens réalisés de 2003 à 2005, auprès d'allocataires du RMI parisiens. Cette démarche s'appuie sur une étude empirique significative que j'ai pu mener de 2000 à 2003 dans deux services RMI de la Seine –Saint- Denis comme chargée d'insertion. Cette posture professionnelle m'avait permis d'observer ce phénomène de va et viens de nombreux allocataires suivis par ces services.

Sommaire.

Introduction
1 Distinction entre l'emploi alimentaire et le travail-créatif, source de réalisation de soi
1.1 La vocation, manière de se démarquer relativement du projet parental
Erland : *Faire mon film,* Guy : *Devenir comédien*
1.2 Alterner emploi alimentaire, chômage, assistance pour se consacrer à *son travail* créatif, registre de l'œuvre
Guy : *Et ça m'a permis de souffler, grâce aux bonnes vieilles allocations qui m'ont permis de faire un stage*

1. 3 Penser *son travail* grâce au chômage indemnisé ou le RMI, amortisseurs de la pauvreté

Yves : *Et il faut revoir constamment le projet*

2 Dialectique de la nécessité et de la réalisation de soi

2.1. L'alternance une dynamique positive

Guy , Impact positif de l'apprentissage de la débrouillardise sur la carrière créative

Erland, *Et je me débrouille toujours*

Les réussites, leviers de la confiance en soi

Caroline, *Se professionnaliser comme art thérapeute*

L'emploi précaire, lieu ressources relativement positif

Guy, *Moi déballer des cartons, ça ne me gêne pas...*

2.2. L'alternance un système qui use

En finir avec la précarité et vivre de *son métier*

Caroline, *Décrocher cette formation*

Le risque du repli sur soi

Sophie, *L'impossible métier de photographe*

Guy, *On a l'impression que j'ai rien foutu,*

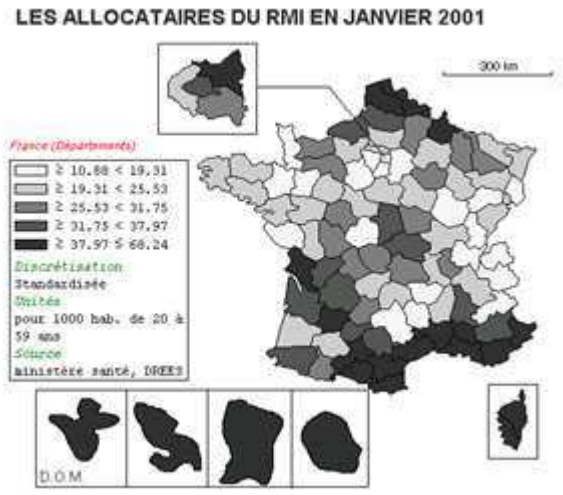
La persévérance, résistance au déclassement

Guy, *Mais là quand même c'était trop nul*

Soizic, *C'était monstrueux, j'ai claqué la porte*

Conclusion :

L'intermittence au R.M.I. ou les 11 traits saillants d'une redéfinition du travail à l'œuvre .



Source **DREES.**

Les politiques d'insertion sont exemplaires dans la société française de la normativité de l'autonomie pensée sous l'égide de la **rhétorique travailliste.**

Encore faut-il remarquer ici que la loi RMI de 1988 accorde pour la première fois dans l'histoire du traitement social du pauvre, un revenu dissocié du travail. Non seulement aux pauvres invalides qui ont toujours été plus ou moins reconnus comme relevant de l'assistance, mais véritable avancée sociale, aux pauvres valides. En effet, le législateur reconnaît dans l'article 1 de la loi RMI que « *toute personne qui en raison de son état physique et mental, de la situation de l'économie et de l'emploi se trouve dans l'incapacité de travailler a le droit d'obtenir de la collectivité des moyens convenables d'existence ».*

Cependant, ce revenu n'est pas sans contrepartie : sans aller jusqu'à lui imposer l'obligation de travail, il est attendu du bénéficiaire qu'il fasse la preuve de sa bonne volonté pour devenir autonome afin de sortir du dispositif et de la dépendance. La (re)prise d'un emploi est donc souhaitable. Ainsi, l'article 2 de la loi pose que le bénéficiaire doit s'engager dans un contrat d'insertion sociale et / ou professionnelle.

Bien qu'inédite, cette loi R.M.I de 88, qui s'inscrit dans la vielle histoire du traitement du pauvre est une nouvelle tentative de réponse face aux questions épineuses, récurrentes et finalement jamais traitées, de la dialectique de l'assistance. Aider, oui, mais sans désinciter au travail car en creux, le risque est toujours d'encourager l'oisiveté des *mauvais pauvres*, les pauvres valides, cibles autrefois d'une répression cruelle et massive, d'une mise au travail forcée.[92] La loi d'ailleurs n'abolit pas totalement l'ancienne distinction entre pauvres valides et pauvres invalides, mais la transforme en quelque sorte en 2 nouvelles catégories opératoires pour mettre en application le « I » de la loi : l'*insertion* dite *professionnelle* pour les employables et *l'insertion sociale*, notion floue, pour ceux considérés comme inemployables. Le lien entre assistance et travail reste équivoque, ambigüité que révèle un simple caractère typographique en réalité, le / du *et/ou de «l'insertion sociale et/ou professionnelle »* de l'article 2 de la loi R.M.I. 88.

Une certaine ambiguïté que la mise en place du revenu de solidarité active 20 ans après la création du R.M.I lève. En effet, le cadre législatif du RSA est plus contraignant en matière de reprise de travail que la loi sur le RMI car celle-ci posait que si l'insertion professionnelle demeurait l'idéal à atteindre, les bénéficiaires du revenu minimum n'étaient pas strictement

92 Robert Castel, 1995 *Les métamorphoses de la question sociale, Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, Collection l'espace du politique.

tenus à une obligation de résultats de leurs recherches d'emplois. L'évolution législative du R.M.I. vers le RSA, 20 ans après, est une énième tentative de pallier au risque de désincitation au travail que posent les politiques d'insertion basées sur l'octroi de minima sociaux. Cette nouvelle évolution des politiques d'insertion sous l'aune de la *rhétorique travailliste* et de *l'injonction d'autonomie* fait d'ailleurs l'objet de récents travaux.[93] Afin de pallier à ce risque et de réussir cette fois le pari de l'insertion, il convient de réaffirmer la suprématie du travail sur l'insertion sociale.

La question de la dialectique de l'assistance, on le voit, n'est toujours pas réglée, loin s'en faut et l'évolution législative de la loi R.M.I via la mise en place du RSA, sous l'impulsion de Martin Hirsch, suggère de nouveaux questionnements. En particulier, au sujet du rapport que les bénéficiaires du R.M.I./RSA ou des chômeurs entretiennent avec le travail. La recherche que nous avons menée[94] apporte sur ce point une contribution.

Notre analyse confirme en premier lieu le caractère hétérogène de la population R.M.I.- constat connu et révélé par la Commission nationale d'évaluation sur le RMI qui a produit un important rapport.[95] Elle révèle en second lieu une catégorie bien particulière d'allocataires du R.M.I que j'ai appelé *les intermittents*, population qui entre, sort du dispositif, alterne des périodes d'insertion et d'emploi, figures fuyantes non saisies des acteurs de l'insertion, ni des chercheurs à notre connaissance. 2 types d'allocataires se dégagent de cette catégorie des intermittents du R.M.I. [96]

---

93 Nicolas Duvoux , 2009 *L'autonomie des assistés, Sociologie des politiques d'insertion*, Lien social, Paris.

94 Thèse de doctorat de sociologie sous la direction de Numa Murard *Se réaliser, les intermittents du RMI entre activités, emplois, chômage et assistance. Université de Paris 7*

Je précise ici que les intermittents du R.M.I. constitue une sorte de boîte noire non étudiée mais susceptible d'avoir un impact significatif s'il venait à être mesuré statistiquement, ce que cette recherche ne prétend pas faire. Cependant pour obtenir un échantillon d'allocataires intermittents du R.M.I. et analyser leurs trajectoires, il a fallut lever un obstacle technique de taille : l'impossibilité d'accéder concrètement à une population que l'administration n'identifie pas, tout nouveau entrant dispose d'un nouveau numéro, de sorte que les entrées sorties et retours des mêmes personnes n'apparaissent pas. Ce mode d'enregistrement écrase le phénomène des allers retours. Le soutien de mon directeur de thèse, Numa Murard, a été précieux pour convaincre la CAF de Paris qui m'adressa une liste à partir de laquelle j'ai extrais un échantillon de 50 personnes, et pu mener des entretiens approfondis analysés selon une démarche propre à la sociologie compréhensive. L'analyse des modes de narrations est ici centrale, car elle met en scène les normes, valeurs , jugements et habitus comme autant de manière de conduire sa vie . On analyse les transitions objectives et subjectives, le sens vécu de l''expérience. Cette théorisation se réfère - entre autres- à l'ouvrage de Didier Demazière, Claude Dubar, *Analyser les entretiens biographiques, l'exemple des récits d'insertion, Essais et recherches*, Nathan, Paris 1997

95 P.Valeybergue, R .M.I., *Le pari de l'insertion*, rapport de la Commission nationale d'évaluation sur le R.M.I

96 Ces deux groupes sont issus d'un échantillon de 50 personnes, le premier groupe appelé « *Se réaliser* » comprend une trentaine de personnes et le second appelé « *Accroître sa sécurité* » une vingtaine de personnes. Cet échantillon est modeste mais n'empêche pas une analyse approfondie des discours et attitudes des personnes,

Le premier, décrit dans cet article que j'ai appelé « *Se réaliser* » rassemble des personnes qui inventent au-delà de la discontinuité de leurs statuts, une nouvelle forme de travail du registre de l'œuvre. Ce groupe concerne des célibataires le plus souvent sans enfant à charge, âgés de 35 ans en moyenne, et qui tentent avec détermination de faire reconnaître leurs activités qu'ils définissent comme *leur travail* selon trois formes :

- le travail artistique plus ou moins professionnalisé
- le travail entrepreneurial centré sur la promotion de sociétés commerciales
- le travail intellectuel lié à des productions concrètes (mémoires de fin d'études supérieures, création de supports divers du registre intellectuel, élaboration de méthodes alternatives d'apprentissage dans des disciplines diverses....).

Ces activités sont liées à un certain capital culturel dont ces personnes disposent, capital que leurs origines sociales- petite et moyenne bourgeoisie, ou milieux ouvriers- ont pu favoriser.

Alors que ces personnes vivent dans une relative précarité, celles du second groupe qui ont des parcours que j'ai appelé « Accroitre *sa sécurité* **»** sont un peu mieux assurées matériellement et leurs principales activités tournent presque complètement autour de la sphère familiale depuis que le chômage longue durée a ébranlé une certaine ascension sociale. L'enjeu est de maintenir les supports acquis laborieusement.

Tandis que les trajectoires et comportements des personnes de ce second groupe sont connus des travaux sur les assistés sociaux ou chômeurs, [97]ceux des personnes du premier groupe s'en démarquent. Raison pour laquelle nous tentons ici de rendre compte des principaux apports que l'analyse de ce groupe révèle :

- Leurs itinéraires permet d'aborder un risque nouveau, celui de la gestion par les personnes elles-mêmes du temps de la vie
- La complexité de leurs attitudes et comportements montre les limites des cadres d'analyse habituels de la sociologie du chômage et de la précarité. De manière schématique, disons ici que ces intermittents du groupe *Se réaliser* ne sont pas réductibles aux portraits connus de la sociologie de l'exclusion - personnes *désaffiliées* (Castel*)*,[98] portraits de *l'assisté vulnérable*,[99] (Paugam), du *chômeur souffrant de sa condition*, ou à l'opposé qui *inverse l'épreuve du chômage* pour se consacrer à d'autres activités que le travail [100](Schnnaper). Leurs activités,

---

à la fois leur situations objectives et le sens vécu de leurs situations, leur manière d'interpréter leurs situations, et de conduire leurs vies à partir des contraintes sociales diverses.

97 Nicolas Duvoux, op cit p 3

98 Robert Castel, op cit p3

99 Serge Paugam, La disqualification sociale, éssai sur la nouvelle pauvreté, PUF, Paris 2000

100 Dominique Schnapper L'épreuve du chômage, Paris, Gallimard, 1981

points clés du présent article, suscitent des questionnements, parmi lesquels on peut se demander si elles entrent dans la définition de l'*activité* au sens du RSA d'autant que souvent le contenu de ces activités est défini par les personnes elles-mêmes qui réinventent en quelque sorte *le travail* selon le modèle du travail créatif. Ces personnes n'attendent pas de propositions tout azimut du marché du travail mais plutôt un statut professionnel, en cohérence avec leurs aspirations et aptitudes professionnelles.

- Leur implication très forte relativise la portée des travaux qui ont mis en exergue la fragilisation, voire la disparition de la valeur travail. On assiste ici à un phénomène inverse, ces individus souhaitent et font tout pour que *leur travail* soit reconnu par le marché du travail, les cercles compétents dans les domaines artistiques, commerciaux, intellectuels. Afin que cette reconnaissance leur assure outre une indépendance économique et un statut social, le moyen de se réaliser. Inversion même du rapport au travail classique des politiques d'insertion, ici ce sont des précaires qui proposent leurs prestations, quitte à réitérer ces offres au fil du temps et de l'alternance des statuts entre emplois alimentaires, assistance, chômage.

En résumé, l'évolution législative du RMI au RSA place la question de l'**intermittence dans le dispositif R.M.**I. au cœur de la réflexion actuelle tant sur la manière dont ceux qui vivent le *précariat* pour emprunter cette formulation à Robert Castel, s'en arrangent ou non, que sur le **sens que ces intermittents donnent au travail ou à l'activité. L**a découverte des personnes du groupe que j'ai appelées S*e réaliser*, apporte un éclairage sur une question d'actualité, celle de l'installation dans une précarité mobile instituée d'allocataires qui alternent, cumulent des statuts.

1 Distinction entre l'emploi alimentaire et le travail-créatif, source de réalisation de soi

La vocation, manière de se démarquer relativement du projet parental

Ces adultes qui approchent en moyenne de la quarantaine ne sont ni impliqués dans une carrière au sens classique, ni installés dans une conjugalité établie. Ils vivent des périodes de vies maritales fluctuantes, des ruptures qui ont des effets sur leurs parcours de logement, gamme de situations allant de l'hébergement, à la cohabitation, en passant par des locations plus ou moins provisoires. Au-delà de l'alternance des statuts, la permanence de leurs activités du registre de l'œuvre, explique la mobilité d'un lieu à l'autre – quitter sa province pour venir dans la capitale- et entraîne une série de choix plus ou moins radicaux.

Leurs manières de se définir se démarque des valeurs de la réussite économique, de la carrière au sens classique, au profit de la vocation, au cœur du processus d'affirmation identitaire. Ces personnes de ce groupe *Se réaliser* se réfèrent à certains idéaux, le sens de la liberté, de la réalisation de soi, la valorisation des arts et du savoir. Le périple d'Erland en donne une

première illustration.

Eland, faire son film : ce quadragénaire d'origine suédoise, célibataire sans enfant, qui vit le plus souvent à Paris chez des amis se présente lui-même comme *nomade*. Son histoire commence par des souvenirs d'enfance, souvenirs colorés en plein cœur de l'Afrique auprès d'un père qui dirige une plantation, tout en faisant du cinéma amateur. Erland assiste à ses projections de films en pleine brousse, période joyeuse, insouciante, jusqu'au jour où les choses tournent mal :

« *On a du quitter l'Afrique parce que mon père est devenu diabétique, et presque du jour au lendemain, j'ai laissé la brousse et les projections de films de mon père. Je me suis retrouvé au beau milieu de la neige en Suède. Mais ce qu'il faut dire, en suède, j'allais au cinéma tous les jours, grâce à un copain réalisateur. En France aussi je fais du cinéma, c'est une de mes vocations qui me vient de mon père.* »

Au centre de gravité du récit d'Erland, la réalisation de son film qu'il fait en France et en Polynésie, façon de poursuivre les activités cinématographiques interrompues de son père avec lequel il entretient une relation positive. Alors que la vocation affirme ici la continuité, dans d'autres cas, elle est présentée comme un levier pour s'opposer au projet parental.

Guy, devenir comédien : *moi, en fait, ma date importante, c'est mon arrivée à Paris, parce qu'avant rien de très intéressant, je suis venu pour faire du théâtre. Depuis petit, j'ai toujours voulu être comédien, ça ne m'a jamais quitté. A Angers, je faisais le conservatoire et d'ailleurs c'est ça qui m'a fait échouer dans les études, parce qu'en fait, j'ai toujours voulu faire ça. Mon père, il aurait bien voulu que je reprenne son entreprise, mais il a bien compris que ce n'était pas possible, lui, il n'a pas toujours fait ce qu'il a voulu, il a construit un bateau par exemple, mais il n'a pas terminé, il a dû rogner sur ses rêves, mais ça vient de lui ce côté idéaliste*.

Deux faces opposées donc de ce portrait que dessine une représentation duale, ce qui est valorisé, ce qu'il convient d'éloigner. Nous retrouvons souvent dans les narrations, ce type de description que ces individus font de leurs parents, comme Guy qui oppose ces deux profils d'un même vidage, alors que l'un, positif, renvoie au domaine de la liberté, de la créativité, l'autre - la face contrariée- est celle de la contrainte, de la vie réelle, qui engendre le renoncement. Plutôt que hériter de l'entreprise paternelle, Guy se fixe un défi, celui de réussir à acter des aspirations, *alors que son père a du rogner sur ses rêves.* Cette décision qui constitue un tournant biographique, l'amène à venir à Paris, commencement d'un parcours du combattant.

Alterner emploi alimentaire, chômage ou assistance pour se consacrer à l'œuvre

Guy doit constamment peser avantages et inconvénients, trouver un emploi aux horaires compatibles avec celles du cours de théâtre, compromis qui ne dure que le temps d'un cours , bientôt abandonné au profit d'un autre jugé plus intéressant. Car Guy a décidé de progresser, condition absolue pour s'infiltrer dans ce milieu qui n'est pas le sien:

Et puis après j'ai démissionné du grand magasin, où j'étais manut parce que je voulais faire un autre cours de théâtre, et comme ils ne voulaient pas me laisser partir, c'est moi qui les ai remerciés j'ai dis, je m'en vais. Mais du coup je n'avais pas les allocations Assedic, mais bon j'ai eu le RMI et là ça m'a permis de respirer, j'ai commencé un autre cours mieux que le précédent, dans un théâtre connu de l'Est parisien, parce que moi, je n'ai pas fais la Comédie française, et pour me payer ça, pour vivre, je travaillais dans une librairie. J'étais encore manut, mais déballer des cartons de livre, comme j'aime les livres, j'étais plutôt content et puis du coup je faisais encore un autre cours, et le boulot, cette fois, c'est eux qui m'ont remercié, on peste un peu, mais comme ça commençait à devenir chiant, et puis comme je totalisais deux ans d'Assedic , c'était ok, je pouvais me consacrer à mon travail, au théâtre, grâce aux bonnes vieilles allocations qui m'ont permis de faire un stage .

Le chômage indemnisé ou le RMI permettent à ces intermittents de penser *leur* travail, car ils font fonction d'amortisseurs de la pauvreté. Ce travail prend différentes formes, une d'entre elles, toute aussi importante que l'activité artistique est la création de sociétés commerciales qui concerne un tiers des personnes de ce groupe Se réaliser.

Yves :-e*t ça m'a permis de tout repenser, car il faut revoir constamment le projet. J'ai une ligne de conduite, qui est la marche en avant. Il y a deux mois, la Chambre de commerce d'Auvergne m'a recontacté parce que j'avais démarché là-bas, pour monter mon hôtel restaurant, planifier les travaux de rénovation, mais sans se faire avoir. Et pour la gérance je vais traiter avec la laverie dans laquelle je travaille ici à Paris. C'est une laverie en bas de chez moi, ça m'assure une mi-temps, l'autre mi-temps, je vais sur place, tout ça me demande beaucoup d'énergie et je n'ai pas droit à l'erreur, car je déménage toute ma petite famille. Choix difficile car disons ici, il y a l'appartement HLM que j'ai eu un mal fou à avoir. Ma femme travaille aussi, donc on s'en sort, en plus avec le R.M/.I., donc attention, ce nouveau projet, ça doit marcher. C'est pour ça, il faut constamment repenser les choses.*

2 Dialectique de la nécessité et de la réalisation de soi

2.1. L'alternance de l'emploi pour vivre et du travail, registre de l'œuvre, une dynamique positive

La trajectoire d'Yves montre que la dynamique de l'alternance des statuts ne peut être vraiment saisie que si on prend en compte la dimension interactive des sphères économiques et familiales qui cristallise la complexité des choix. Cette démarche d 'analyse amène aussi à comprendre que si les situations sont complexes, elles sont aussi fort disparates, et dans cette dialectique de la nécessité et de la réalisation de soi, tous ne s'en sortent pas de la même façon.

Par-delà les différences de situations, émergent cependant, un certain nombre de **traits saillants.** Nous venons de le voir, le rôle du RMI comme amortisseur de la pauvreté en est un, car ce minimum dispense parfois de travailler au sens de l'emploi alimentaire, avantage considérable du point de vue des personnes. Ces personnes ont conscience de cet avantage, véritable l*uxe* qui ouvre le champ des possibles, même si en toile de fond l'incertitude économique perdure.

Soizic, étudiante prolongée d'une trentaine d'années, se présente d'emblée comme celle qui a fait un choix au dessus de sa condition, elle s'est offert *le luxe de faire de longues études pour le plaisir. Moi, j'appartiens à cette génération qui a des parents qui se sont saignés pour que leurs enfants fassent des études, mais pas des études pour le plaisir, des études qui donnent un métier, un peu après le bac. Et moi qui m'étais jurée d'être indépendante, de me barrer, parce que pour préparer mon bac, par exemple, je me mettais dans un cagibi chez moi, pour m'isoler de ma sœur qui partageait ma chambre, etc... J'ai fais de longues études et je suis arrivée à Paris sans rien ! J'ai fais serveuse la nuit, plein de boulots, j'ai vendu des moules, frittes, c'était monstrueux pour 500 Francs, j'ai logé et rénové des squats à plusieurs, j'ai fais mon mémoire dans des taudis tout ça pour continuer d'année en année la fac, et faire mes longues études.*

Guy comme Soizic vont galérer. Mais au fil des ans et de l'intermittence au R.M.I, malgré l'insécurité, les ruptures, ils vont construire leurs carrières autour du noyau dur du *travail-œuvre.* Leurs récits montrent comment ils vont réussir à capitaliser progressivement des supports économiques et sociaux**,** succession de petites étapes qui s'emboitent les unes aux autres et dessinent au final une spirale positive. Il ressort un impact positif de l'apprentissage de la débrouillardise sur la carrière créative.

Ces mouvements se perçoivent souvent dans la construction narrative, la répétition des *puis* dès la première séquence du récit de Guy, montre la progression sociale à partir du lieu de vie: mieux vaut se nicher dans le quartier des artistes, quartier prestigieux, plutôt que vivre en foyer en banlieue

Guy : *et puis, et puis : je suis arrivé à Paris sans rien et j'ai squatté chez une amie, puis j'ai réussi à trouver un emploi de manutentionnaire dans un grand magasin, et j'ai commencé à prendre des cours privés, et puis après on a trouvé un foyer de jeunes travailleurs, à Argenteuil et puis une chambre de bonne, dans le quartier des artistes, à Saint Germain, et puis du coup, j'ai suivi des cours de théâtre...*

Ce mode de vie en tension de par la contradiction entre le registre de la nécessité et celui de la réalisation de soi est un second trait saillant des périples. Les narrateurs de leurs propres périples se souviennent des épreuves une à une franchies, comme autant de petites victoires menées au pas de course depuis leur arrivée à Paris, dix à quinze ans plus tôt. Chacune apporte un soulagement, car les erreurs coûtent chers : un mauvais stage et tout est à refaire, un boulot n'ouvre pas de droits aux Assedic, il faut en retrouver un autre, à contre cœur car cet emploi vole le temps indispensable pour progresser dans leurs activités.

Ces individus, nous insistons sur ce trait récurrent, sont fiers de relater leurs petites victoires matérielles qui leur ont permis de déjouer les obstacles au fil du temps. Gamme d'attitudes variées selon les personnes qui se révèlent plus ou moins laborieuses dans leurs manières de se débrouiller. Erland, lui, s'arrange des contraintes et parfois s'en amuse. En cela, son récit se démarque, la recherche de moyens pour vivre et surtout se consacrer au *vrai travail*, est généralement un point d'achoppement.

J'ai fais du cinéma en France aussi mais, comment dire, moi, ma façon de vivre, c'est de ne pas être coincé quelque part pour une longue période, alors là justement j'ai fais trois ans de tournage, pour le film des Amants du Pont neuf, mais dans un but précis. En fait, j'ai mis des sous de côté parce que j'ai fais mon film à moi et c'est la première fois que je fais ça, de faire un film moi-même.

Le récit d'Erland prend soudain une nouvelle tournure : la période du n*omadisme,* de l'expérimentation, semble précéder une forme de sédentarisation, l'installation dans la vie d'adulte. Interprétation vite démentie par la suite du récit :

Et de rester coincé quelque part, parce qu'en fait, je n'ai pas de domicile, pas d'adresse fixe, sauf pour le RMI. Je refuse toute carte de crédit, je ne paye pas d'impôt et à la limite, le RMI c'est une amie qui m'en a parlé, je n'avais pas spécialement cherché à l'avoir, mais bon, ça m'aide, parce que du coup ça me dégage du temps et justement pour faire mon film, et dans mes contrats, je raconte les étapes de la réalisation. Le film a bien manqué ne jamais reprendre,

j'avais finis la phase où le bateau pirate revient, on est en Polynésie, et puis plus de sous, j'ai du revenir en France, retravailler, toucher le R.M.I. expliquer dans mon contrat, mais bon, j'ai pu terminer, mais c'était pas gagné,

Erland dans cette nouvelle phase relate aussi bien les multiples péripéties qui compromettent la réalisation de son film, que le scénario qui se déroule en Polynésie. Cette histoire pleine de suspens entremêle mythes, évènements biographiques, retours au R.M.I. afin de rechercher des fonds pour pouvoir repartir. Mode de vie de débrouille qui au fil du temps gagne en efficacité :

Mais faut dire aussi, je me contente de peu, au point de vue matériel, et en même temps, je rends des services à mes amis dentistes, médecins aussi, qui me soignent en échange, et de mes voyages, je leur ramène des cadeaux, et je récupère leurs magnifiques chemises.»

Ce mode de vie nomade évoque en première lecture une certaine culture *de l'aléatoire*, une manière de vivre positivement l*a galère.* Mais une analyse plus approfondie montre la hiérarchisation des activités. Ce qui donne sens à la vie, outre les valeurs de fidélité aux proches, c'est une attitude ouverte, curieuse. La vie offre une série d'opportunités pour cultiver ses passions, qui ne sont pas données de prime abord, mais que l'on se forge. Parmi ces opportunités, les nécessités liées à l'entretien de soi. Certaines contraintes deviennent positives, « *plongeur, ça ne me dérange pas, je me suis fait des copains* ». Cette attitude suppose des sacrifices, des efforts pour relever des défis, terminer ce qui est entrepris. Le goût du travail bien fait, n'exclut pas celui de la compétition et la fierté de pouvoir mesurer ses propres progrès, reconnaissance de soi par soi et de soi par autrui.

Premiers succès et affirmation du projet professionnel identitaire.

Comme le soulignent Taboada Leonetti et Vincent de Gaulejac,[101] *les sentiments font fonction de médiation qui permettent aux individus d'éprouver concrètement les phénomènes sociaux et inversement ils induisent des comportements sociaux, des réponses sociales à une situation, ils constituent le moteur de l'action dans une situation sociale défavorisé*e. Ces réactions émotionnelles sont autant de micro évènements dans la construction de l'identité personnelle et professionnelle. En positif, l**es succès obtenus dans le registre de l'œuvre font levier** car ils restaurent la confiance en soi et la détermination pour se professionnaliser.

Caroline, *se professionnaliser comme art thérapeute :* Caroline, issue, elle, d'un milieu

[101] Vincent de Gaulejac, *La lutte des places*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994

bourgeois a quitté la Sud de la France pour *venir dans la capitale.* Durant 15 ans, elle a vécu de petits boulots, de chômage, mais surtout elle s'est consacrée à sa carrière artistique, carrière discontinue, qui ne lui rapporte pas d'argent. Elle ne peut s'appuyer sur son compagnon, *un artiste qui ne rapporte pas un sou*. Un mode de vie que Caroline décide de changer radicalement :

Je me suis retrouvée au R.M.I et là oui, j'ai oublié de dire que durant 5 ans avant la naissance de ma fille, j'avais soigné un autiste par la musique et d'avoir réussi ça, ça m'a donné une porte de sortie, j'ai cherché à faire une formation d'art thérapie par la musique et j'ai tout fais pour avoir ce contact et je l'ai eu. C'est ma mère qui finance cette formation, mais comme elle dit, je sens que cette fois tu tiens quelque chose etc. C'est vrai que ce diplôme va me permettre enfin de vivre de mon truc à moi parce que j'en ai marre de ne pas avoir de fric et j'avais un problème avec l'argent, et cette formation m'occupe tout mon temps, il n'y a pas de place d'ailleurs pour autre chose à part ma fille mais ouf, je suis en train de finir mon mémoire justement sur la guérison de ce gamin autiste.

D'un périple à l'autre, surgissent des similitudes, comme ces réussites personnelles qui sont présentées comme des marques de distinction, fierté de Caroline d'avoir guéri un enfant malade par la musique. Yves insiste sur le fait qu'il maîtrise plusieurs langues à la base de son projet de restauration des *cuisines du monde* en souvenir de sa grand-mère :

Je suis né au Liban, j'ai été élevé par ma grand-mère libanaise, qui maîtrisait trois langues, c'est très important parce que tout mon parcours est écrit à partir de là, et j'ai toujours navigué entre ces trois pays, le Liban et la France, l'Italie. Je suis un manager de l'international. J'ai gardé de ma grand-mère disons les trois pays et si aujourd'hui je me lance dans un nouveau projet de restauration à partir du concept cuisine du monde, *ça vient de là de ce que ma grand-mère m'a appris et que je garde.*

Parfois ces succès se résument à l'approbation d'un tiers reconnu comme expert dans le domaine de l'œuvre. A l'extrême, un compliment, un avis positif, fait plus que renforcer la détermination de ces personnes, il la provoque et parfois de manière totalement inattendue.
Jean-Michel, la quarantaine, célibataire se présente:

J'étais cadre commercial, c'est dingue, je gagnais 30 OOO Francs par mois, mais ce n'était pas moi...Et puis un jour je monte sur scène, et là on me dit que je suis fais pour ça, et alors je m'y suis recollé et j'ai eu un vrai succès pour une pièce, alors j'ai décidé d'arrêter cadre commercial du jour au lendemain, pour ainsi dire.

Jean-Michel va se confronter au chômage des artistes, lui aussi va devoir faire des petits boulots, des emplois qui sont pour lui déqualifiés mais il les aborde de manière relativement distanciée, *le vrai travail* est ailleurs.

L'emploi précaire, également lieu ressources positif

Les activités s'enchaînent .Guy, Erland, Caroline, Jean-Michel, Yves, Soizic, Sophie, notre prochain portrait, alternent jobs, chômage, cours, RMI. Ils cumulent, alternent des statuts provisoires, c'est selon les opportunités, les calculs plus ou moins rationnels, les humeurs aussi. Si les motivations sont claires, focalisées sur cette aspiration à progresser dans le registre vocationnel, pour autant, **le mode de vie n'est pas strictement rationnel.**

Il convient d'insister sur ce nouveau trait saillant inhérent à la complexité de ces trajectoires discontinues, qui réside justement dans cette juxtaposition de rationalité et d'improvisations, d'aventures, aussi bien dans la sphère des emplois, que dans la sphère du travail-œuvre. Ainsi, **ces emplois** qui ne sont pas strictement alimentaires, car ils sont des moyens au service du travail-œuvre, s**ont parfois décrits par ces personnes de façon positive**: sources de satisfaction, de reconnaissance sociale, espaces d'expérimentation, lieux de socialisation, d'appartenance à un collectif.

Et moi, déballer des cartons de livres, ça ne me gène pas, comme j'aime les livres. (Guy).

Ces espaces permettent de reprendre son souffle, pour repenser *son travail*, l'oublier aussi quelques temps. Mais pour mieux s'y replonger comme ragaillardi par le fait d'avoir vu autre chose, d'autres gens, d'être sorti de soi. D'autant, qu'au fil du temps, ces intermittents acquièrent une certaine capacité de détachement car le fait de savoir qu'ils progressent dans le registre de l'œuvre, même cahin-caha, leur donne une certaine sérénité, l'espérance de pouvoir se passer un jour de ces emplois alimentaires. Par ricochet, ils supportent relativement certaines vexations qui peuvent survenir quand ils occupent ces emplois.

L'emploi précaire, loin d'être réductible à une condition subie s'inscrit dans une recherche d'ajustement de fins et de moyens : gain financier, droits à des allocations de chômage. Et ce chômage indemnisé n'est pas un temps mort de l'arrêt de travail, il se transforme en temps actif pour se consacrer à ce que ces personnes appellent *leur travail* du registre de la vocation. Cette manière d'aménager sa vie repose sur une distinction plus ou moins nette entre l'emploi et le travail.

Au-delà des différences d'attitudes et de ressenti des situations, apparaît **un certain ressort , un certain niveau de cohérence quant à l'image de soi** que ces personnes entretiennent. Elles font état de leur volonté de préserver une image de soi positive, un certain sens de l'honneur et de l'estime de soi. Et de leurs capacités, que des réussites antérieures ont valorisées. Nous mettons l'accent sur ce point, ces intermittents du groupe S*e réaliser,* à l'instar de Guy, ont glané quelques succès, ont obtenu des petites gloires, qui ont participé à la construction positive de leur identité. Elles prennent un sens particulier du fait des combats menés pour les obtenir, comme autant de réussites obtenues sur le fil du rasoir. Loin d'être le fait d'opportunités passagères, ces petites progressions sont l'aboutissement d'un processus dans lequel interagit la sphère de la galère, celle de la débrouille et la sphère du travail-œuvre. Le fait de décrocher un boulot, des allocations de chômage, un bail, de parvenir à constituer une épargne produit des avantages qui au fil du temps se cumulent, s'emboîtent tant bien que mal, et renforcent la détermination pour réussir dans le registre vocationnel.

Un mouvement dialectique émerge ainsi de ces périples, ce qui procure une certaine reconnaissance sociale dans le domaine de l'œuvre retentit positivement dans la sphère des conditions de vie et réciproquement. Mais ce système est fragile**,** ces mouvements de va et viens entre sphère de la nécessité –l'emploi- et celles de la réalisation de soi- l'œuvre- dessinent les contours d'une vie en tension, que les satisfactions ponctuelles ne parviennent plus au fil du temps à équilibrer.

L'alternance est un système qui s'use.

Une des manières de gérer l'incertitude est d'anticiper l'avenir. Alors ces personnes construisent et reconstruisent constamment leurs itinéraires, s'appuient sur leurs capacités de réflexivité pour évaluer avantages et inconvénients. Cette réflexion sur son propre parcours est exténuante bien qu'elle procure une certaine satisfaction liée au sentiment d'être relativement maître de son destin, et affranchi de toute assignation. Elle est exténuante car ce qui vaut un jour ne vaut plus le lendemain. La complémentarité des sphères de la nécessité et de la réalisation de soi peut éclater, une anecdote, un conflit, une vexation peut créer une onde de choc: le bel équilibre bascule, plus rien ne va. Se dessine ici une autre facette de ces périples laborieux : la crainte de n'être plus sollicité, de disparaître au sens propre et figuré de la scène

Guy, on a l'impression que j'ai rien foutu....

J'avais réussi à faire un spectacle avec ce directeur de théâtre, un spectacle apprécié, mais il ne me recontacta plus, et le temps passait, je faisais des enquêtes, je n'avais plus rien, et puis il m'a recontacté et là on a fait un truc génial sur la Coupe du monde de foot. Et puis après, plus

rien, de nouveau, on est tour à tour comme des fonctionnaires avec ces allocations, et puis plus rien, on a l'impression que j'ai rien fais, alors que j'ai enchaîné les boulots, mais pour trois fois rien.

Crainte de stagner, de régresser même alors qu'au fil du temps , ces personnes qui sont conscientes de leur vieillissement et/ou qui vivent des changements familiaux, relationnels, aspirent à sortir de ce système de l'alternance. Nouveau trait récurent de ces trajectoires, celui d'une **saturation** vis-à-vis de ce mode de vie de la galère, car à l'approche de la quarantaine, parfois avant, ces personnes ressentent un certain déclassement social, leurs conditions de vies sont en décalage avec leurs souhaits de conjugalité de parentalité en particulier. Les choix radicaux de Caroline illustrent ces constats :

Caroline : moi ma vie, disons qu'entre 19 et 30 ans, j'ai fais un million de choses, j'ai arrêté mon bac, j'ai rompu avec ma famille, mon père PDG, ma mère pharmacienne. Moi mon truc c'était le piano, et donc je suis venue à Paris. J'ai tout fais, théâtre, danseuse, plein de boulots pour vivre, et l'édition aussi, et puis à 30 ans, je me suis casée avec un mec, on a eut notre fille, et là j'ai tout arrêté, enfin je pouponnais grave, et je faisais avec ma fille de l'éveil musical, mais c'était dur avec mon ami, lui il était musicien, un puriste, il multipliait les tournées qui rapportaient de l'argent à tout le monde sauf à lui, alors que pour moi la naissance de notre fille avait changé mon rapport à l'argent, lui pas du tout, il aurait pas fait des trucs merdiques par exemple pour qu'on ait de quoi vivre. Alors j'ai décidé de me séparer ...

Alors que Caroline va réussir à trouver le moyen d'acquérir une reconnaissance professionnelle de son talent, d'autres individus de ce groupe n'y parviennent pas, et leurs périples dévoilent les facettes plus sombres de la vie en alternance. L'incapacité à intégrer le marché du travail créatif artistique ou celui du savoir, peut générer de la souffrance, de la frustration, de l'amertume au regard des sacrifices faits. Certains pans de la vie s'en trouvent réduits à peau de chagrin :

Je ne peux même pas me payer une nouvelle paire de chaussures, alors offrir des fleurs à une femme! Je ne peux même pas m'engager dans une relation amoureuse dit Jean-Michel qui a renonce à son salaire de cadre pour faire du théâtre.

L'amertume de Jean-Marie, (compositeur et doté d'une maîtrise de mathématiques), quant à elle, éclate dès la phase de négociation du lieu de nos entretiens :

D'accord, ça m'intéresse de raconter mes échecs alors que je suis compositeur et diplômé de

math, mais autour d'un verre, vous me devez bien ça en échange de ma misère. Mes chansons sont tristes, et les gens n'aiment pas les chansons tristes, alors pour m'en sortir je bosse dans des organismes de crédits, mais comme je ne fais pas de chiffres, on m'a viré. Et moi je suis sur le carreau, comme un con avec mon diplôme de math et mes chansons tout seul à composer dans ma salle de bain, et puis pendant que je bosse on me sucre le R .M .I

Certains comme Jean-Marie s'enlisent dans des comportements morbides, alcooliques. Il a tenté de vivre de ses chansons, de vendre aussi son master de math sur le marché de l'emploi mais en vain. Sa situation est bien différente de celles de Guy, Caroline qui parviennent tant bien que mal à obtenir un statut à se professionnaliser dans leur domaine de prédilection. Eux ont obtenu quelques succès tremplins de leurs transitions.

Dans une moindre mesure, le parcours circulaire de Sophie illustre en négatif le risque évoqué par Jean-Marie du repli sur soi faute de transactions positives. Alors que Caroline est sur le point au moment de l'entretien de clôturer sa formation qualifiante dans le domaine artistique, Sophie qui aspire à un tel objectif piétine et tourne en rond.

Sophie, l'impossible métier de photographe

Sophie âgée de 37 ans, célibataire sans enfant vit à Paris depuis 10 ans. Comme certaines personnes du groupe *Se réaliser*, elle est diplômée de l'enseignement supérieur mais elle a délaissé ses études de sociologie pour se centrer sur sa passion, la photo :

Je fais des photos depuis l'âge de 6 ans, mon studio que mon père veut bien encore me louer en est plein, du sol au plafond.

Sophie rêve de devenir photographe, rêve qu'elle ne fait que caresser car rien ne débouche sur rien: ni les multiples formations entreprises, ni quelques concours qu'elle fait à la Poste. Incapable de vivre de ses photos, elle ne peut se résoudre à abandonner cette idée d'en faire son métier. Les années passent, et ce mode de vie précaire ne lui convient plus :

Cela fait 10, 15 ans que je fais des petits boulots, pas mal de périodes de chômage, parce que j'ai toujours eu peur de m'engager en CDI je crois, mais surtout parce que j'ai raté l'école de photos de 4 points, mais j'aurai du retenter, parce qu'en fait je suis venue d'Amiens pour ça, pour trouver une voie à partie de la photo, vu que j'en fais depuis toujours mais en fait je fais des petits boulot. Et j'en ai marre, vendre des souvenirs sur un bateau, ça va un temps, j'ai jamais eut de mal à trouver un job, ce n'est pas le problème....

Sophie décide de se lancer dans des formations susceptibles de déboucher sur un métier, et enfin de gagner sa vie. Elle expérimente différentes filières pour devenir graphiste, iconographe. En vain. Elle trouve toujours une raison d'interrompre ses formations. De sorte que le récit est laborieux : relater les différents essais infructueux constitue une épreuve qui lui renvoie en miroir ses hésitations, ses incertitudes comme autant de nœuds qui rendent la chronologie des faits difficile. Sophie elle-même peine dans cet exercice, agacée par ses propres déambulations. Au fil du récit, l'expression narrative révèle *un ailleurs*, un projet secret, comme tenu en laisse par celle qui ne s'autorise pas :

Au départ, je voulais faire école de cinéma, j'ai tenté la réalisation, puis le montage, je me suis dit c'est vraiment ça ma voie, mais durant des mois de stage non rémunérés, je me suis découragée, alors j'ai arrêté, et c'est toujours la même chose, j'arrête tout ce que j'entreprends, parce qu'en fait, ce que je voudrais vraiment c'est vivre de mes photos, l'agence où je suis un peu, il y a une fille de mon âge, qui fait des photos super, en plus tout a l'air d'aller bien pour elle, elle arrive à en vivre, elle a un mari, un enfant. Moi c'est ça mon problème, en fait c'est un peu tout, pourtant un jour, il y a un photographe connu qui m'a dit que mes photos étaient très bien, alors je me dis qu'il doit y avoir un intérêt, et aussi à la Poste ils adorent mes photos, quand je fais des concours, mais bon...

Le périple de Sophie pourrait être interprété comme une série d'expérimentations propres aux trajectoires de certains jeunes qui cherchent à différer l'entrée dans la vie d'adultes, d'autant que Sophie elle-même dit, *j'ai du mal à m'engager*. Engagée, Sophie l'est, vis-à-vis d'elle-même surtout, faute de pouvoir établir des relations contractuelles avec un employeur.

Tout le paradoxe de sa situation est là, elle se **consacre à *un faire*, registre de *son travail*, mais un travail déconnecté du marché de l'emploi, qui la plonge dans l'isolement**. Les rares concours de la Poste ou ses passages dans une agence photos apportent une bouffée d'air et lui permettent de maintenir un lien social positif. Mais cet équilibre est instable, car l'insatisfaction domine. Le risque est celui du r**epli sur soi,** car son désir exclusif de vivre de ses photos fait barrage aussi à toute alternative. Incapable de se projeter dans une formation voisine qui l'éloignerait au fond de son souhait premier de vivre de son talent, Sophie est aussi incapable de vendre ses photos.

Cette double difficulté a un coût. D'abord financier : les formations sont payantes et Sophie doit souvent participer à côté des aides publiques. Un coût aussi psychologique, car l'errance d'un stage à l'autre la maintient dans un mal vivre au sens physique du terme. A l'extrême, le

danger pour Sophie est de s'enfermer dans sa propre quête narcissique. Risque dont elle semble consciente d'ailleurs, comme le laisse supposer cette phrase à double sens : *Les photos, c'est quelque chose que je dois continuer, ce serait insupportable d'arrêter.*

Cette trajectoire circulaire évoque celle des jeunes issus de la petite bourgeoisie dotés d'une formation initiale peu monnayable et qui se tournent vers d'autres formations, dans le champ artistique. Laurence Roulleau Berger a qualifié ces trajectoires de *chômer étudiant.* [102]Cette analyse rejoint celle d'autres auteurs qui interprètent le temps des études comme une alternative à un travail qui n'aurait pour les jeunes plus de sens et ils voient dans ces formations la quête de soi, ces jeunes vivent des périodes d'instrumentalisation des études visant à construire un statut de substitution aux rôles professionnels stricto sensu, non seulement le travail précaire déqualifié est repoussé ou réinterrogé mais la vie en général, interrogation tout autant existentielle que professionnelle .(

Alors que ces jeunes se détournent du travail pour réinterroger le sens de l'existence en cherchant dans l'art un statut de substitution au travail, Sophie, elle, cherche à faire de la photo son métier. Apparaît ici la force du modèle de l'accomplissement professionnel, dans lequel la vie tend à se confondre avec le travail, modèle que Roullleau Berger nomme *réinventé le travail différemment de l'emploi stable.* Cet auteur fait le portrait de jeunes issus de milieux populaires de la petite bourgeoisie, titulaires du bac et qui évoluent dans une pluri activité artistique, l'important est de se réaliser au point que l'engagement définitif est perçu négativement en raison de l'assignation identitaire qu'elle suppose bien souvent.

Ce portrait présente des similitudes avec celui de Sophie, et plus largement avec les personnes du groupe *Se réaliser*. En soulignant que pour ces dernières, le travail au sens du travail créatif conditionne la vie en quelque sorte, dans la mesure où l'installation dans la vie adulte peut s'en trouver parfois différée. Les illustrations précédentes ont montré que les artistes en particulier, veulent d'abord avoir réussi dans leurs domaines, avant de s'engager dans une relation conjugale stable, et à fortiori si celle-ci peut les amener à fonder un foyer.

Le travail dans cette configuration occupe une place déterminante car non seulement il conditionne la vie matérielle, mais aussi le lien social. **Ce travail cristallise deux injonctions : il se doit d'être rémunérateur tout en étant axé sur le registre de l'œuvre.** Ce travail devient sur-valorisé.

En creux, ces individus qui ont intégré les normes de la réussite, qui assure l'indépendance sociale, l'autonomie ne souhaitent pas vivre au crochet de leurs partenaires, de leurs proches. Cette référence à l'autonomie, est bien présente dans l'attitude de Sophie même si elle bénéficie pour son logement à Paris du soutien de son père.

---

[102] Chantal Nicole Drancourt, Laurence Roulleau Berger, L'insertion des jeunes en France, Paris, PUF 1998

Ce dernier constat autorise d'ailleurs une question non anodine : aurait-elle pu s'offrir ce luxe de l'expérimentation d'une filière à l'autre, si elle n'avait du compter que sur elle seule ?

Force est de rappeler ici que les individus de ce groupe se sont lancés seuls dans la Capitale au commencement de leurs vies d'adultes, car ils ont intériorisé le risque de la galère.

Soirée sait qu'elle va devoir, comme elle le dit elle-même, *en faire toujours plus pour faire la fac que les autres, de son âge*, Elle conçoit *la galère* comme mode de vie inhérent à son choix. Son récit est d'ailleurs construit sur cet argumentaire : alors qu'elle n'avait pas les moyens de se consacrer aux arts, aux savoirs *juste pour le plaisir du savoir*, elle a fait le pari de le faire quand même et elle a réussi non seulement à contourner la difficulté économique, mais à obtenir les félicitations de ses professeurs.

Conclusion.

Les discours et attitudes de ces personnes du groupe *Se réaliser* qui résultent d'une interaction de facteurs sociaux et individuels permettent de pointer trois enseignements principaux :

1. Le premier apporte un éclairage sur les mécanismes du phénomène de l'intermittence d'allocataires du RMI à partir d'une dizaine de traits saillants qu'il est possible de saisir sur un axe chronologique.
2. Le second dessine un autre portrait des personnes en situation de précarité à partir de leurs ressources diverses en termes de capital culturel, social.
3. Enfin, l'analyse des trajectoires et du sens vécu par les personnes, dimensions objective et subjectives des transitions, aboutit à une redéfinition du travail par les personnes elles-mêmes à partir du modèle du travail créatif.

Concernant le premier point, 11 *traits saillants* des trajectoires intermittentes dans le dispositif R.M.I. scandent trois étapes principales de la vie de ces personnes.

<u>1 vers 20 ans</u> :

- *la démarcation du milieu d'origine* par la revendication d'une vocation registre du travail créatif.

<u>2 de 20 à 30 ans</u> :

- l'arrivée dans la Capitale au commencement de la vie adulte et
- la *confrontation avec la précarité économique,*
- l'*instrumentalisation* du RMI du chômage indemnisé pour dégager du temps à soi,
- *l'engagement* dans son travail registre de l'œuvre,
- *la difficulté* à vivre en tension du fait des oppositions entre contraintes et aspirations
- *la capitalisation* de supports sociaux matériels – logement, ressources-
- *la progression* des compétences dans le registre de l'œuvre et l'impact positif des succès pour affiner ses orientations.

3 vers 35 ans :

-la *professionnalisation* des carrières artistiques, intellectuelles, commerciales,

-l'*incapacité* à les rendre monnayable

4 vers 40 ans et plus

- *la saturatio*n de la précarité et de l'intermittence des statuts, mais

-*la non renonciation*

L'analyse en second lieu se démarque de certains travaux sur deux points. Le premier montre les limites des portraits habituels souvent réducteurs, car empreints d'une vision totalisante des phénomènes sociaux propre à la sociologie de la pauvreté et marginalité qui dépeignent les pauvres, soit comme des victimes impuissantes d'un processus d'exclusion sociale et collective, soit les pauvres sont exclus du fait de leurs itinéraires personnels et familiaux. Notre analyse montre que ces individus disposent de ressources, de capacités, qu'ils savent se saisir de la relative liberté de choix que laisse le R.M.I. Et qu'ils composent avec les règles des jeux. Souvent ces capacités ont pu être développées au fil des expériences professionnelles, ainsi des intermittents créateurs d'entreprise autodidactes en matière de marketing commercial puisent dans une expérience significative de salariat des savoirs faire et savoirs être.

Plus largement, nous identifions plusieurs capacités : capacité de résistance face au risque de déclassement, ou d'atteinte à l'intégrité pour préserver l'estime de soi, ambition personnelle en référence aux normes de la réussite, capacité à gérer l'incertitude, à vivre en tension, car ce mouvement dialectique de l'intermittence entre différents statuts trouve ses propres limites, capacité à rester cohérent et fidèle à soi-même autour d'un enjeu de parvenir à vivre de ses talents, de ses qualités.

Mais ces capacités sont autant de lignes de fracture qui suscitent des questionnements : l'individualisation des rapports, l'intériorisation du statut de chômeur, l'instrumentalisation du RMI pour avoir plus de temps à soi, la gestion par soi du temps de la vie. Ces questionnements sont apparus de par la mise en exergue des aspirations que les personnes ont vis-à-vis du travail.

L'analyse a montré que les activités dans lesquelles ces individus se sont engagés depuis leur jeunesse constituent le centre de gravité de leurs trajectoires sociales au cœur de l'alternance entre différents statuts : création d'entreprise, activités intellectuelles, activités artistiques.

Il s'agit bien d'une redéfinition du travail selon un nouveau modèle qui s'apparente comme le dit Pierre Berger *au travail artistique, fondé sur les valeurs cardinales de la création artistique, de l'autonomie, de la créativité, de l'originalité, nouveau modèle qui pénètre des univers distincts*

de l'art. [103]

Ce modèle du travail artistique concerne ici des personnes en situation de précarité, la précarité est d'ailleurs cause et effet de ces choix d'activités dans la mesure où il convient de le souligner, ces personnes auraient pu s'intégrer relativement dans le travail salarié.

La référence à ce modèle du travail créatif implique de rechercher et de trouver des moyens divers, moyens économiques tels que le recours à l'emploi précaire. L'emploi précaire se trouve au service du travail créatif, registre de l'œuvre. Cette distinction qui ne diminue pas la valeur travail, tend à la réhabiliter pour en faire une valeur centrale. Cette dynamique à l'extrême est basée sur un idéal du travail si puissant que sa concrétisation bute et éclate en forme hybride, tâtonnante, le risque d'épuisement est à la hauteur de l'acharnement pour réussir.

Enfin ce t*ravail-œuvre* renvoie à une activité parfois en gestation, par laquelle ces personnes se définissent même si elles n'ont pas obtenu le statut social qui pourrait être corrélé : Guy, au chômage se définit comme comédien, Yves en attente de subventions aléatoires, se présente comme manager commercial J*e suis ce que je fais,* et ce faire n'est ni un ailleurs du travail ni un loisir encore moins du bénévolat. Ce faire remonte à une histoire ancienne, leur histoire, Sophie fait *des photos depuis toute petite.*

La construction de leurs identités professionnelles au centre de leurs récits et de la définition de soi, émerge au final de ces trajectoires.

Ces individus ne rejettent pas le travail salarié en tant que tel. Leurs argumentaires n'ont rien à voir avec celui des jeunes qui veulent s'affranchir de ce travail salarié au nom des valeurs de liberté ou du refus de la domination sociale. Ces personnes veulent elles, se démarquer de leurs parents en réussissant dans leurs domaines vocationnels, faire éclore leurs talents, faire carrière. Plus qu'un rejet du travail salarié, ces enfants de la petite bourgeoisie ou issus de milieux modestes, recherchent à s'accomplir dans une profession, et condamnent les emplois salariés lorsque ces derniers ne leur permettent pas d'exercer les talents qu'ils s'attribuent, leurs aptitudes, leurs goûts. Plus qu'une condamnation, c'est un refus d'être anonyme, d'être placés dans une situation qui les instrumentalise alors qu'ils ont le sentiment de leurs propres distinctions au sens des qualités, talents, aptitudes. Ces constats font écho avec le questionnement que pose Philippe Berger au sujet de la force du modèle du travail créatif artistique : cette forme d'engagement individuel présente selon lui le risque d'une revalorisation de l'autonomie dans le travail, *la portée individualiste et de différentiation rebondit plus haut que ne le supposait Marx, cette portée ne risque-t-elle pas de déferler sur les mondes du salariat,* s'interroge Berger.

Quoi qu'il en soit, la portée individualiste du travail déferle aussi sur les mondes du *précariat,*

Plus que dans un *ailleurs* du travail, ces personnes évoluent dans une zone de discontinuité des

[103] Pierre Berger Portrait de l'artiste en travailleur. Métamorphoses du capitalisme, Paris, Le Seuil, coll. La République des idées, 2003

temps, d'auto-construction de leurs itinéraires constamment repensés pour se frayer un chemin, *vers un but précis (Erland)* L'enjeu est de ne pas s'éloigner du *travail-œuvre* qui émane d'une construction personnelle individualiste, mais qui implique aussi de se raccrocher à des cercles susceptibles de les intégrer à partir de la reconnaissance de ce qu'ils estiment être leurs valeurs ajoutées. De fait, l'inscription dans ces réseaux est éphémère, soit parce que ces derniers ne les intègrent pas vraiment, les délaissent parfois après les avoir admis, ou bien, ce sont eux qui s'en éloignent parce qu'ils jugent qu'ils n'apprennent pas, qu'ils ne vont pas en tirer ce qu'ils recherchent.

RIO DE JANEIRO, CULTURE PÉRIPHÉRIQUE ET CONSOMMATION.

NIZIA VILLAÇA, professeur en communication,
Université Fédérale de Rio de Janeiro,
Laboratoire Langages et Expressions[104].

« Il faut cesser de vouloir changer le monde à l'aveuglette, pour l'interpréter, savoir ce qu'il est ».

Slavoj Zizek

Cet essai se veut une réflexion sur l'identité de Rio de Janeiro et la culture périphérique. Largement travaillées par la communication contemporaine de la culture spectaculaire du marché, elles déterminent des dynamiques mouvantes d'inclusion et d'exclusion. Ce que l'on souhaite souligner, c'est une plus grande fluidité entre le centre et les limites de la périphérie, dont la géographie perd quelque peu de sa concrétude au profit d'un plus grand espace

[104] Livres: Rio de Janeiro, cartographies symboliques. Rio de Janeiro : Diadorim, 1994 ; Au nom du corps, en collab. avec Fred Góes. Rio: Rocco, 1998; Imprime ou électronique? – un trajet de lecture . Rio de Janeiro : Mauad, 2002 ; Corps, globalization et nouvelles technologies. Rio de Janeiro : Mauad, 1999 ; Le nouveau luxe. São Paulo : Anhembi Morumbi, 2006; L´édition du corpos: technoscience, art set mode. São Paulo: Estação das Letras, 2007.

symbolique. A cette occasion, nous questionnons l´émergence de la voix des acteurs de la périphérie, leurs négociations face aux discours institutionnels du marché. Pour ce faire, nous avons cherché à penser la périphérie en deux temps. Dans un premier temps, c'est l´imaginaire de l'État-Nation qui prédomine, comme une communauté imaginée traitant la différence par le multiculturalisme et son modèle occidental d'acculturation ethnocentrique ; dans le second, celui de l'économie mondialisée, les principes de l'imaginaire national sont partiellement déconstruits et l'espace périphérique devient objet de discussions complexes entre la reconnaissance de la citoyenneté des marginalisés et une intégration globale de ces acteurs qui passe par les nouvelles technologies et la production de valeurs différenciatrices recherchées par les stratégies de l´imaginaire de la consommation. Selon Néstor Garcia Canclini, l'industrie culturelle, en quête de nouvelles sources de création, tourne le regard vers la périphérie. La production périphérique devient bien de consommation. C'est la dynamique de lecture de la voie périphérique qu'il nous intéresse d'explorer. Silviano Santiago parle de cosmopolitisme du pauvre et les associations civiles et les ONG représentent des secteurs jadis en marge des systèmes politiques ou auxquels il manquait une voix pour se faire entendre. Celles-ci encouragent les radios et les télévisions communautaires, créant ainsi un jeu complexe de négociations entre la périphérie et le marché. La visibilité offerte par les médias est déterminante pour ces opérations de production du sens et de catégories sociales. À partir de quelques études de cas, nous soulignons les échanges et la dynamique entre le centre et la périphérie vis à vis de la mode et de la beauté hegémoniques, jadis opposées à la violence et au mal associés aux acteurs périphériques. Selon notre hypothèse, dernièrement, ces champs se mélangent : la culture des chanteuses de funk de Rio par exemple commence à déborder les limites du térritoire périphérique pour atteindre, grâce à leur divulgation sur différents supports, d'autres États, notamment les boîtes de nuit de São Paulo, et même l'étranger. De même, il est symptomatique que la mode s'approprie de plus en plus la culture alternative et que, ironiquement, le magasin de luxe, Daslu, à São Paulo, bien qu'à travers corruption et un grand scandale dans les medias, inspire la création, à Rio, de la marque Daspu, que l'ONG (Organisation non gouvernementale) Davida a lancée pour les défilés organisés par les prostituées. Cette dynamique est clairement rendue possible par les médiations communicationnelles du marketing. La ville re sémantise les espaces, mobilise les gens et l'on parle de Rio « top model », dans le même temps que la chaîne Globo lance l'émission au titre suggestif de « Central da periferia » (Central de la périphérie) qui dit repenser la complexité des territoires de façon non manichéenne. Issue aux versions simplistes de la répartition entre le bien et le mal? Un gros titre récent du journal *O Globo* [1] montre les échanges entre ces deux espaces. La proximité des maisons haut-perchées et du bitume, de la favela et des copropriétés, fait circuler l'imaginaire du crime dans Rio. Aujourd'hui, le vocabulaire d'un playboy du bitume est plus argotique que celui d'un jeune de la favela engagé dans un projet social. Voyous et

honnêtes gens se mélangent, régis par la loi de la consommation. D'où le grand défi de cette lecture quand la citoyenneté semble migrer vers l'ordre de la consommation.

C´est important pour la discussion qui nous occupe : examiner la construction des imaginaires produits par la valeur. Gilbert Durand[105] parle d´un « çà » anthropologique, lieu de ce que Jung appelle l`inconscient collectif, et qu´il préfère nommer inconscient spécifique, domaine des images archétypes, soit de présences importantes pour la structure fonctionnelle des récits qui traversent le social. Tant dans le cas des communautés périphériques que dans leur variété, ce sont des contrôles menés par des instances des pouvoir qui essaient des stratifier en cette richesse en des rôles valorisés comme positifs, négatifs et marginalisés. Ce jeu est permanent quant on observe le travail de l´industrie culturelle avec toutes ses ressources d´attraction utilisées pour mettre en évidence la différence de groupes périphériques.

Nous utilisons la mode comme objet heuristique, c'est-à-dire représentatif de la culture comme un tout et lieu de nouvelles articulations communicationnelles. La réflexion sur le concept de périphérie et de citoyenneté accompagnera quelques groupes et quelques actes périphériques, en analysant les discours de ces groupes et ceux des médias papier et électroniques. L'instrument critique utilisé sera emprunté à l'épistémologie de la communication, à l'anthropologie de la consommation et aux études culturelles.

Pour Adriano Duarte Rodrigues, la communication apparaît aujourd'hui comme une question centrale dans la compréhension du contemporain et en vient même à occuper une position autonome où diverses disciplines sociales et humaines cherchent à se faire valider. Les médias vivent du discours qu'ils produisent sur leur propre simulation des autres réalités. C'est de cette optique que nous sommes partis pour penser l'identification de nouveaux agents sociohistoriques et les nouvelles modalités d'organisation sociale. Selon Muniz Sodré, accepter l'utopie d'une nouvelle citoyenneté comme une pure insertion de l'individu sur le marché des télétechnologies, c'est méconnaître la logique capitaliste dans ces nouvelles formes de sociabilisation. À propos des relations entre culture de masse, culture populaire et logique plurielle de ce contact, Jesús Martin-Barbero parle, quant à lui, de récupération et de déformation, mais aussi de réplique, de complicité et de résistance.

L'informatique et les télécommunications jouent un rôle important dans les transformations urbaines, elles accélèrent les rythmes, ouvrent de nouvelles possibilités de dynamisation des forces productives et créent des moyens rapides, amples et instantanés de production et de reproduction matérielle et culturelle. C'est dans ce réseau complexe que s'inscrivent nos questions sur la mode et la politique périphérique, pour chercher à saisir les sens de l'hybridation dans la société contemporaine, alors que la ville partagée ouvre la voie à d'autres négociations et d'autres utilisations des stratégies de visibilité.

[105] DURAND, Gilbert. *L´Imaginaire: essai sur les sciences et la philosophie de l´image*. Paris: Hatier, 1994.

Dans cette remise en page de la périphérie, le circuit de la médiation *fashion* ouvre peu à peu son champ performatif, géographiquement et symboliquement, mettant en scène agonique le corps hégémonique et les corporéités pluriformes de la périphérie. L'inclusion médiatique de certains ne représente souvent pas la diminution de l'inégalité économique comme un tout. On travaille sur des stratégies liées à la diversité ethnique ou sexuelle, comme marketing national alors que l'on fait silence sur les implications politiques et sur le maintien d'un IDH (indice de développement humain) faible.

Espace, discours et subjectivation : la ville de Rio…

Les disputes autour de l'investissement symbolique de l'espace, qu'il soit public, privé ou virtuel, se multiplient. Face à la vitesse des transformations contemporaines, l'espace devient un élément constitutif des processus de subjectivation et d'identité, et non plus seulement quelque chose d'extérieur, un « scenarium». Les regards sur ce sujet vont des espaces apocalyptiques désertifiés par le progrès, espaces des flux électroniques, espaces virtuels, à l'appel aux villes référentielles avec leurs histoires et leurs mémoires bien construites. Dans les interstices de ces deux positions extrêmes, surgissent des possibilités très diverses de réinvestissements symboliques, soit dans le réel, soit dans le virtuel.

Pour Octavio Ianni[106] la dispersion mondiale des processus productifs s'accompagne de ressources informatiques d'intégration à l'échelle mondiale. Accélérant les rythmes,

[106] IANNI, Octavio. *A era do globalismo*, 2 éd. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996. p. 70.

généralisant les articulations et créant des supports prestes, instantanés et très ouverts de production et de reproduction de différentes cultures, l'informatique et les télécommunications ont une fonction importante dans les transformations urbaines. Il ne s'agit plus de l'espace cartésien qui a dominé le fonctionnalisme moderniste, mais de l'espace phénoménologique, de l'extension humaine. Rien n'est plus naturel ou simplement géographique, comme dans la vision réaliste du XIX^{e} et d'une partie du XX^{e} siècle. Il s'agit d'orienter ces dynamiques spontanées vers une action institutionnelle qui garantisse un programme effectif de divulgation de la création populaire, en pensant au double abordage du développement culturel et de l'accès au marché international à une époque planétaire, où la recherche de la différence est un sous-produit de l'homogénéisation des grandes métropoles.

Rio de Janeiro est, de forme exemplaire, le résultat des récits qui ont été créés par les sciences sociales, la littérature, la musique et, surtout, les médias, en interaction avec ses habitants : Le Rio colonial, sa transculturation mal articulée et ses débordements au-delà des normes de la métropole ; l'imaginaire du luxe cosmopolite de la capitale fédérale ; la construction et la promotion de la ville merveilleuse et, plus récemment, l'explosion des discours sur la violence de Rio, sur la ville traversée par la misère. Haut lieu touristique, lanceuse de mode, la ville de Rio est aussi celle des « arrastões »[107]. « On tue plus souvent pour des Reebock que par amour », affirme Patrícia Melo[108]. La publicité de Truffi Rio Blindados est révélatrice du moment que nous vivons. Au-dessus de la photographie d'une voiture de luxe, on peut lire l'avertissement : « ne soyez pas la cible ». Au verso du prospectus envoyé par publipostage à ses clients potentiels, la société propose ses services : « au coeur de la Zona Sul, dans le bâtiment de BMW Motor Haus, Truffi Rio Blindados vous offrira le nec plus ultra en blindage et en protection. Le pur plaisir de conduire, désormais en toute sécurité pour vous et votre famille ». Et encore, « faites blinder votre voiture et gagnez un dispositif GPS ».

Face à l'émiettement de la réalité, aux difficultés de la nommer, il est courant de voir les médias exercer une sorte de curatelle de la ville, c'est-à-dire s'efforcer de diriger le regard qui ne circule plus désormais dans le corps d'un « voyeur », tel que l'a décrit Walter Benjamin. Ce que l'on prétend souligner dans les récits/fictions du Rio contemporain passe par deux versions principales. La première parle de la Ville merveilleuse, du « Rio poudre aux yeux » et la narration se conjugue surtout au discours de la mode dans les médias. On y crée des « points » privilégiés, pour la plupart en bord de mer dans la Zona Sul et on y incite le mouvement des tribus, en apportant un regain de dynamisme au centre ville et à la périphérie, afin d'attirer le tourisme interne et externe. La seconde narration va opérer des découpages dans la complexité de la ville et raconter des histoires du Rio violent. Il est évident que les deux textes finissent par

[107] Vols pratiqués en masse par des gangs sur les plages de la Zone Sud de Rio.
[108] MELO, Patrícia. *Acqua Toffana*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 31.

constituer un véritable dialogue qui devra être pris en compte lors de la réflexion sur les devenirs de la ville.

Le scénario, tracé par les médias, d'un Rio ville merveilleuse divulgue ainsi tout autant les versions les plus élitistes de Rio que d'autres territoires qui y gagnent peu à peu en glamour. Dans un article publié récemment dans le quotidien *O Globo*, l'anthropologue Hermano Vianna[109] affirme la créativité et le style de notre culture périphérique et ses appropriations dans la ligne d'un « baroquisme-fashion-pop de gros calibre » dont le goût populaire ne doit pas nous inspirer un sentiment de honte.

Face aux risques de la vie, des niches de sécurité sont créées, qui répondent fondamentalement au désir d'annuler la différence, la présence d'étrangers. Bauman[110] se penche sur le besoin ressenti aujourd'hui de créer une vie communautaire. La communauté se vend bien, car elle est une relique de la société d'autrefois et accentue la distance allant d'une communauté à l'autre, de l'expérience commune à la surveillance des caméras cachées et des gardiens armés.

D'une certaine façon, après avoir longtemps méprisé les différences dans la distribution des richesses, après avoir négligé les mouvements de ségrégation, nous avons préféré acheter notre protection, encourager la croissance de l'industrie de la sécurité privée et institutionnaliser les peurs urbaines.

Le spectre effrayant, épouvantable de l'insécurité des rues maintient les gens à l'écart des espaces publics tout en entraînant une quête de l'art et des habiletés nécessaires à partager la vie publique.

« Sévir contre le crime en construisant des prisons et en imposant la peine de mort est la réponse la plus courante à la politique de la peur. Arrêtez toute la population, ai-je entendu dire à un homme dans l'autobus, en réduisant la solution à son extrême ridicule. L'autre réponse est la privatisation et la militarisation de l'espace public – en faisant des rues, des parcs et même des magasins, des lieux plus sûrs, mais moins libres...[111] *»*.

À propos des espaces publics, Bauman parle de l'exercice de la civilité, à savoir le partage d'un jeu dans lequel porter le masque signifie s'engager et participer. Ce que l'on note dans la ville contemporaine et qui va de pair avec les problèmes de sécurité et certains projets urbanistiques, c'est un manque de réceptivité des lieux qui n'invitent pas à y rester. Pour Emir Sader : « l'espace public n'est plus l'espace des échanges, de l'apprentissage. La rue n'est plus un lieu de socialisation, mais une voie qui sert aux gens à passer d'un endroit privé à un autre[112] ». Les

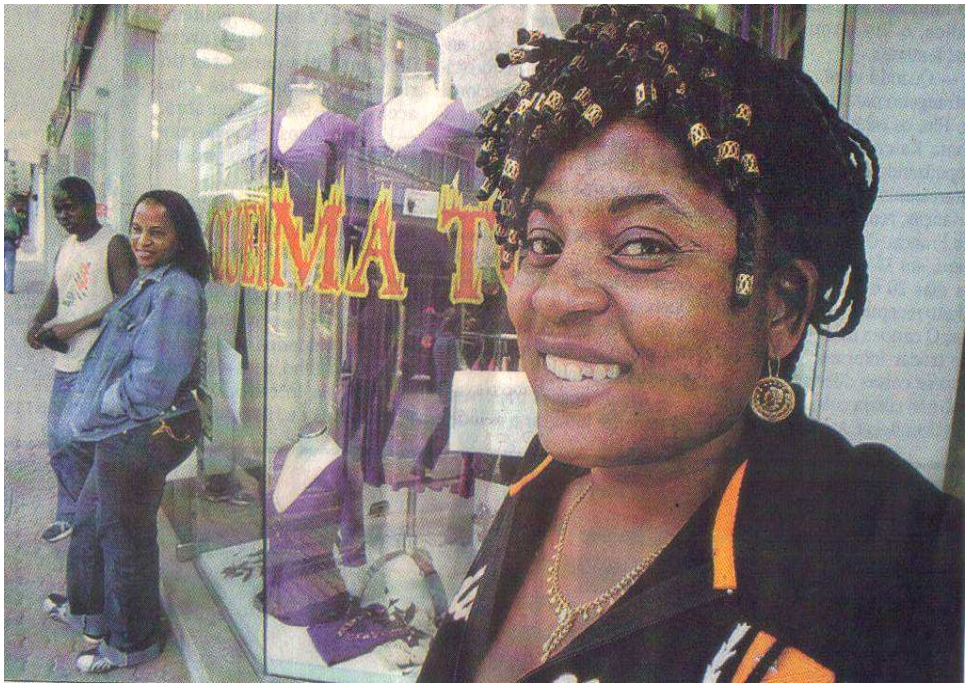
[109] VIANNA, Hermano. "Sem vergonha nacional". In: *O Globo*, Caderno Ela, 31 mai 2003. p. 2.
[110] BAUMAN, Zygmunt. "Tempo/espaço". In: *Modernidade líquida*; traduction Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. pp. 107-149.
[111] Idem, ibidem. p. 110.
[112] Jornal *Folha Equilíbrio*, 1er mai 2003. p. 7.

temples de la consommation impliquent aussi l'usage commun de l'espace physique, mais non pas l'interaction, la consommation étant un passe-temps individuel. En ce sens, Bauman est en discordance avec Maffesoli qui voit dans les centres commerciaux un lieu de l'être-ensemble. Le centre commercial a beau être situé dans la ville, il n'en fait pas partie. Lieu fermé, lieu purifié où s'équilibrent liberté et sécurité. L'être-ensemble y crée une communauté qui n'est faite que de similitude et qui ne se construit pas sur la base des échanges entre les individus. Suivant les indications de Lévi-Strauss[113], l'histoire humaine compte deux stratégies pour faire face à l'altérité. Une première, « anthropoémique », trouve son expression la plus forte dans l'incarcération, la déportation et l'assassinat et sa forme la plus ténue dans la ségrégation spatiale, dans les ghettos urbains, dans l'accès limité aux espaces. La seconde stratégie, « anthropophage », a pour but de rendre la différence indifférente, vise l'annihilation de l'altérité, par le biais de croisades culturelles, de guerres déclarées contre les coutumes locales, les calendriers, les cultes, les dialectes, etc. L'architecture peu accueillante serait un exemple de stratégie émétique (espaces ostensiblement publics et simultanément non civils), tandis que les espaces de consommation représenteraient la stratégie de type phagique. Bauman rappelle encore les non-lieux, à savoir les lieux destitués des expressions symboliques d'identité, de relations et d'histoire : aéroports, autoroutes, chambres d'hôtel anonymes, transport en commun. Il convient de rappeler que, sous le titre « Comment exporter la peur », le non-lieu de l'aéroport du Galeão est devenu récemment un lieu interdit. Dans un mail distribué à plus de 260 000 employés dans le monde entier, Citigroup, la deuxième entreprise américaine en importance, recommande d'éviter l'aéroport international Tom Jobim en raison des mitraillages constants sur les voies Vermelha et Amarela[114]. Ils conseillent à leurs employés d'emprunter les vols à destination de l'aéroport de Guarulhos, à São Paulo, puis de prendre un autre avion pour débarquer à l'aéroport Santos Dumont. Et d'ajouter sur la ville : « sollicitez un transport local auprès du gérant de votre hôtel ; ne prenez que les taxis légaux ; évitez de dîner tard le soir ou d'aller assister à des spectacles hors de votre hôtel et ne vous promenez pas seul dans les rues »[115].

L'énumération des faits rapportés ci-dessus donne une idée de la dynamique qui régit la classification sans cesse changeante des espaces. Dans l'optique selon laquelle la ville est un ensemble de narrations, chaque habitant aurait un plan en tête, comprenant les repères les plus importants et les espaces vides, les espaces de passage, les espaces interdits, etc.

[113] *Apud* Bauman. *Op cit*., p. 118.
[114] Voies d'accès à Rio de Janeiro.
[115] *O Globo*, Supplément Rio, 14 mai 2003. p. 11.

Vers la complexité



La vision dualiste de la ville cherche à ignorer la relation entre les mondes dissemblables qui la composent. C'est dans cette ligne de pensée que nous examinons les négociations/appropriations qui complexifient le devenir urbain. « La modernité est un phénomène qui concerne plus précisément les interventions dans l'espace urbain, dont la planification reflète les débats sur les projets de ces sociétés[116] ».

La polarisation du bien et du mal commence à être effectivement débattue dans le tracé de stratégies de lutte contre la violence urbaine et la misère. Projets urbanistiques, études sociologiques, expositions artistiques sont organisés dans l'espoir de produire de nouveaux devenirs urbains. Si la version de la ville contenue dans le livre *Todos os verões do Rio*[15] suit la version optimiste du chemin de la mer « si Rio n'était pas au bord de la mer, elle serait la capitale de l'angoisse », les textes de *Rio 40 graus, beleza e caos*[117], eux, nous racontent d'autres histoires. Le fait est que les destins de la ville sont débattus de façon plus complexe dans de nombreux films, suivant une approche de production culturelle parallèle et underground, dans les mouvements communautaires des ONG, en quête d'une lecture moins stigmatisante. Selon Eliezer Moreira[118], le mouvement hip-hop, spécialement développé dans le quartier Cidade de Deus est facteur de mobilité sociale. Dans son article publié dans la revue

[116] FURTADO, Beatriz. *Imagens eletrônicas e paisagem urbana: intervenções espaço-temporais no mundo da vida cotidiana: comunicação e cidade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2002. p. 42.
[117] VIEIRALVES, Ricardo. (Org.). *Rio 40 graus, beleza e caos*. Coleção Olhares Cariocas. Rio de Janeiro: Quartet, 2002.
[118] MOREIRA, Eliezer. "Cidade de Deus, templo do hip hop". In: Revue *Veredas*, ano 4, n. 47. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil, novembre 1999. pp. 6-11.

Veredas, il note que, le 24 septembre 2002, la population de la Cidade de Deus a reçu trois minibus venus d'un hôtel de Copacabana. Le petit cortège y conduisait une vingtaine de reporters de la grande presse de Rio, Brasília, São Paulo et d'autres capitales, pour une conférence de presse de MV Bill, scénariste du film « Cité de Dieu », sur la sortie de son premier disque.

Le supplément du journal *O Globo*, qui traite des problèmes de chaque quartier, selon les zones dans lesquelles ils sont situés, offre un service qui mérite d'être mis en évidence. Service offert à la population, le texte journalistique s'y dépouille du caractère sensationnaliste des ordres du jour symboliques cités plus haut : beauté et violence. Les divers quartiers y figurent entre chaussées défoncées, fuites de canalisations et arbres morts, et les habitants ont l'occasion d'y exprimer leurs réclamations.

Luttant contre le stigmate de la ville violente, et ne correspondant plus au paysage de Rio-exportation, la reprogrammation de l'imaginaire de la favela est importante, en vue d'unifier le territoire urbain, ce que le projet Favela Bairro[119] essaie de faire.

Ce que l'on observe, c'est une stratégie de l'industrie culturelle et son esprit publicitaire visant à transformer en fêtes ces productions culturelles populaires, en leur attribuant un nouveau charme, une différence. Nous nous demandons si ce phénomène n'est pas un sous-produit de la mondialisation qui, parallèlement à un mouvement d'homogénéisation des métropoles, valorise la circulation des expériences les plus diverses des pays en voie de développement, notamment de l'esthétique périphérique, qui jouit d'un grand prestige dans le champ communicationnel.

De même que, à l'époque de l'industrialisation sauvage, un philosophe a proposé une science gaie, aujourd'hui les nouvelles générations demandent une science sensible, une sociologie compréhensive responsable, écologiquement orientée et critique de ses limites.

À l'époque de l'industrialisation, les oppositions étaient plus radicales et lisibles, organisées autour de la logique du travail, dans les partis, les syndicats, les usines. Aujourd'hui, dans la société de consommation et du spectacle, les questions sociales se disséminent dans la ville. On assiste à une augmentation du nombre de sans-emploi, d'emplois alternatifs, ainsi que de la mouvance entre exclusion et inclusion. Le mouvement funk sort des favelas et de la périphérie et les jeunes filles B.C.B.G. fréquentent les fêtes funk et en imitent le style.

L'intéressant, dans le phénomène funk, c'est qu'il se développe, depuis son origine, dans les années 60, 70, autour de quelques axes : violence et plaisir, politique et sexe, marginalité et spectacle. Il se constitue ainsi comme un espace complexe de négociation, de construction du discours sur le corps, la ville, le même et l'autre.

[119] Le programme Favela-Bairro, comptant sur l'appui de la mairie et de la BID (Banque interaméricaine de développement) fait l'objet des critiques de la FAFERJ (Fédération des associations de favelas de l'État de Rio) et de 37 leaders de communautés. Les principales concernent les travaux inachevés, les projets paralysés et l'absence de manutention.

Suivant la ligne de pensée de Canclini[120], citoyenneté et consommation se rapprochent. La représentation politique dialogue avec le marché et les activités de loisirs : de l'identité à la marque. Ainsi, le style de vie des chanteuses de funk constitue un important instrumental d'analyse pour la cartographie de l'espace social, entre le global et les cultures locales. Il convient de se pencher sur les processus de production et de circulation de ces cultures de résistance face à l'industrie de la visibilité. C'est le défi de la périphérie qui figure constamment dans les films de genre documentaire, les expositions d'art et toute sorte de productions qui s'offrent à une possible appropriation par la culture du spectacle.

Peu avant d'être dénoncée par la police fédérale pour crime contre l'ordre fiscal et évasion fiscale, Eliana Tranchesi, propriétaire de la boutique de haut luxe Daslu, à São Paulo, a menacé de poursuivre une griffe de Rio dont le nom était une parodie de sa marque : Daspu. Par acte extrajudiciaire élaboré par son avocat, elle soutient que la nouvelle griffe « dénigre » l'image du magasin de São Paulo. Daspu, nom qui est ouvertement une plaisanterie autour de Daslu, a été fondée afin de réunir des fonds pour les activités de l'ONG Davida, qui lutte pour les droits des prostituées dans l'ensemble du pays. Les prostituées qui travaillent pour la griffe de Rio conçoivent et montent les modèles qui composent quatre lignes : la ligne bataille, de robes courtes et décolletées à porter pour travailler ; la ligne loisirs, de bikinis et de paréos ; la ligne fun, de déguisements et de T-shirts de blocs carnavalesques ; et la ligne activisme, affichant des textes sur la prostitution. « C'est une mode pour les prostituées que n'importe quelle femme peut porter », dit Gabriela Leite, fondatrice de l'ONG Davida et idéalisatrice de la marque[121].

Penser la ville contemporaine, Rio en particulier, c'est donc transiter de façon critique entre les récits de l'optimisme technologique, de la beauté tropicale, de la terreur et du désordre, et mettre au point un nouvel ordre où une plus grande hybridation corresponde, effectivement, à l'acceptation des différences qui composent la ville et à un refus des simplifications d'effet spectaculaire.

Reste la question sur les devenirs de la ville entre les médias et le développement effectif de la périphérie. Se maintenir à la périphérie ou grandir avec les médias ? – c'est une question à laquelle les divers producteurs de la dynamique centre/périphérie devront répondre[122]. Eliana Tranchesi, de Daslu, invite les habitants des favelas à voir le film "Falcão", de MV Bill, sur les enfants des favelas et discute le sujet chez Daslu avec des sociologues. Certains leaders du hip-hop comme Mano Brown ou Thaíde affichent des opinions différentes sur le fait de poursuivre la protestation ou de rendre leurs produits plus vendables.

---

[120] CANCLINI, Néstor Garcia. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.
[121] VIANA, Natalia. "Daspu, uma grife surpreendente". In: *Caros amigos*, Ano IX, Nº 106, janvier 2006. p. 28.
[122] Voir reportage BRITO, Denise. "Mano Brown sem dúvidas". In: *Folha de S. Paulo*, Supplément Folhateen, 20 novembre 2006. pp. 6-7.

Bibliographie :

ALEGRIA, João. (Org.). *Todos os verões do Rio.* Rio de Janeiro : Arte e ensaio, S/d.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida;* traduction Plínio Dentzien. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 2001.

CANCLINI, Néstor Garcia. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização.* Rio de Janeiro : Ed. UFRJ, 1995.

DURAND, Gilbert. *L´Imaginaire: essai sur les sciences et la philosophie de l´image.* Paris: Hatier, 1994.

Folha de São Paulo, Supplément Opinião, 13 mai 2003.

FURTADO, Beatriz. *Imagens eletrônicas e paisagem urbana: intervenções espaço-temporais no mundo da vida cotidiana: comunicação e cidade.* Rio de Janeiro : Relume Dumará; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2002.

IANNI, Octavio. *A era do globalismo, 2 éd.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

JABOR, Arnaldo. *O Globo,* Supplément *Segundo Caderno,* 3 juin 2003.

Journal *Folha Equilíbrio,* 1er mai 2003.

LICHOTE, Leonardo. *O Globo,* Supplément *Segundo Caderno,* 3 dez 2008.

MELO, Patrícia. *Acqua Toffana.* São Paulo : Companhia das Letras, 1994.

MOREIRA, Eliezer. Revista Veredas, ano 4, nº. 47. Rio de Janeiro : Centro Cultural Banco do Brasil, novembre 1999.

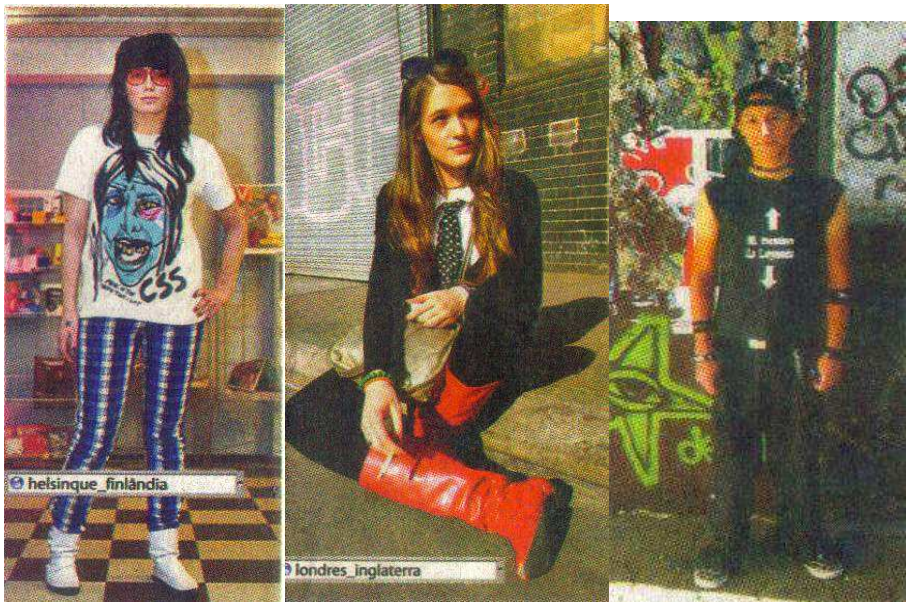
O Globo, Supplément *Rio,* 14 mai 2003.

VENTURA, Zuenir. *Cidade partida.* São Paulo : Companhia das Letras, 1994.

VIANNA, Hermano. *O Globo,* Supplément *Ela,* 31 mai 2003.

VIEIRALVES, Ricardo. (Org.). *Rio 40 graus, beleza e caos.* Collection Olhares Cariocas. Rio de Janeiro : Quartet, 2002.

ZALUAR, Alba. *Condomínio do diabo.* Rio de Janeiro : Revan: UFRJ, 1994.



RÉCITS URBAINS : trajets périphériques.

Pr Nizia Villaça.

Sexta-feira, 27 de agosto de 2010
A PERIFERIA NO CENTRO
FILMES, SHOWS E EXPOSIÇÕES DIVERSIFICAM A PRODUÇÃO CULTURAL CARIOCA MOSTRANDO AS VÁRIAS CARAS DA CIDADE PARTIDA

Résumé :

La ville contemporaine s'étend aujourd'hui aux périphéries qui constituent un mouvement formidable et hétérogène de formes, de paysages, de modes d'organisation et de modes de vie. La périphérie offre un potentiel d'expérimentation tant pour les acteurs qui la construisent que pour les habitants qui y vivent et pour les chercheurs qui les analysent, les obligeant à penser en dehors des catégories figées. Dans la dynamique médiatique, les processus d'inclusion et d'exclusion, de globalisation et de proximité s'entrecroisent et négocient, pour créer des espaces de durabilité et d'accès à la citoyenneté, grâce à une plus grande intervention des acteurs périphériques.

RÉCITS URBAINS : trajets périphériques

« Pardonnez-moi, mais je me méfie de beaucoup de choses. Tout le monde court pour soi – cela est un fait –, mais adopte des attitudes qui placent la favela, ou notre périphérie, ou la 'communauté', peu importe le nom que vous lui donnez, en dernier plan ». Ferréz[123]

Poétiques de l'espace.

Les discussions autour de l'investissement/abandon symbolique de l'espace urbain, qu'il soit public, privé, se multiplient aujourd'hui. La vitesse des transformations contemporaines conduit à voir de moins en moins l'espace comme quelque chose d'extérieur au sujet, son décor, quelque chose d'étendu, et à en faire un élément constitutif de sa structuration. Penser la crise qui frappe l'homme contemporain, c'est penser son imaginaire, ses processus de subjectivation, ses représentations du temps et de l'espace. Ou plutôt, de l'espace/temps. Les approches du sujet, dans les divers domaines du savoir, vont des espaces apocalyptiques désertifiés par le progrès, par les flux mondiaux et les espaces virtuels, à l'appel aux villes référentielles, aux histoires et aux mémoires bien construites. Dans les interstices de ces deux positions extrêmes, se construisent d'autres imaginaires spatiaux, créés par l'investissement ponctuel de personnes et de groupes, et où se dessine la possibilité du réinvestissement symbolique, tant dans le réel que dans le virtuel.

Non plus l'espace cartésien qui domina le fonctionnalisme moderniste, mais l'espace phénoménologique, comme extension humaine. Des villes invisibles sous le béton des routes, l'arche des viaducs, les arcs, les ponts, les châteaux et les coupoles. Rien n'est donné ni naturel, rien n'est que géographie, rien n'a qu'une seule fonction, qu'elle soit politique, économique ou administrative. On ne peut pas parler de ville en général, synthétiser un espace comme on l'a fait de la *polis* grecque, de la Rome des spectacles, des bourgs médiévaux ou de la ville industrielle moderne. Les échanges symboliques contemporains et la production d'espaces d'accès ou d'interdiction se multiplient.

Le dialogue de Marco Polo et de Kublai Khan dans les *Cidades invisíveis*[124], d'Ítalo Calvino, nous offre des pistes pour tisser quelques considérations sur la représentation de l'espace contemporain. Les récits et les réponses de Marco Polo à l'empereur déconstruisent l'idée de la ville/géographie, espace concret, des villes indiquées sur l'atlas. La version réaliste perd ses caractéristiques du siècle dernier, dont la fonction était de caractériser des types, de confirmer les classes et les positions sociales. Il ne s'agit pas non plus du décor romantique,

[123] FERRÉZ. "Antropo(hip-hop) logia". In : *Folha de S. Paulo*, 5 avril 2006, p. A3. Opinião.
[124] CALVINO, Ítalo. *Cidades invisíveis*. São Paulo : Companhia das Letras, 1990.

intensifiant les humeurs des personnages et affirmant l'identité exubérante du sol national, ni même l'espace du modernisme, se souciant davantage d'une vision politique d'affirmation du national. Non plus une idéologie homogénéisatrice, généralisatrice, productrice d'une totalité donnée, mais l'espace comme altérité provocatrice de nouvelles insertions.

La physicité géographique perd de sa stabilité pour devenir, visiblement, un élément costructurant de la subjectivité contemporaine, dans les diverses phases de la crise qu'elle traverse : de la désertification du "moi", englouti par les simulacres de la scène américaine, aux investissements plus inattendus, comme le signale Pierre Sansot dans son livre *Les gens du peu*[125]. L'étalon-or d'évaluation de l'espace se perd. On entre dans une espèce de trans-espace caméléonesque.

Pour Octavio Ianni,[126] la dispersion mondiale des processus productifs s'accompagne de la mise au point de ressources informatiques d'intégration, également à l'échelle mondiale. L'informatique et les télécommunications jouent un rôle important dans le processus des transformations urbaines, car elles accélèrent les rythmes, généralisent les articulations, ouvrent de nouvelles possibilités de dynamisation des forces productives, et créent de vastes moyens rapides et instantanés de production et de reproduction matérielle et culturelle. Le monde revêt les caractéristiques d'une immense usine, accouplée à un vaste centre commercial et colorée par un énorme Disneyland. Tout cela polarisé sur le réseau de villes globales qui dessinent la mappemonde.

La tension entre le cosmopolitisme et le localisme s'accentue peu à peu, culminant par la décaractérisation de la ville elle-même comme creuset des expériences, production et réflexion de la condition moderne. Au modèle fordiste vient s'ajouter, dans le décor post-moderne de ce début de millénaire, la spécialisation sectorisée du capitalisme flexible dans lequel sont éparpillés les centres de production et la corrélation entre ouvrier et industrie se fragmente dans la mesure où les références spatiales et les groupements de classe sont déstabilisés. La modernité semble secouer les paysages de l'imaginaire en dessinant d'étranges cartographies décentrées.

Interpréter la multiplicité des expériences urbaines des métropoles revient à évaluer les signes de la modernité contemporaine sans retomber dans le déterminisme technologique d'une dystopie vidée de sens. Cependant, dans cette confrontation à l'indifférenciation et à la désertification, aussi bien dans l'architecture qui abandonne les idées fonctionnalistes que dans les mouvements de quartier, de groupes et d'associations publiques et privées, on voit promouvoir l'importance de la durabilité en appelant à la culture pour créer une valeur ajoutée aux produits des communautés appelées à être plus actives. La ville est ainsi redessinée.

[125] SANSOT, Pierre. *Les gens du peu*. Paris : PUF, 1991.
[126] IANNI, Octavio. *A era do globalismo*, 2 ed. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1996. p. 70.

La ville dans les contextes mondiaux

Penser la ville aujourd'hui, à l'époque de la mondialisation et de l'accélération des échanges, exige d'avoir recours à la discussion du paradigme communicationnel et à sa capacité de construction de sens ; cela exige d'en appeler aux études culturelles pour penser l'ordre et le désordre, l'identité et la différence, puisque la culture se construit justement dans les échanges entre ces pôles ; cela exige de penser les stratégies de la consommation qui impriment, dans l'imaginaire contemporain, une mobilité qui ne se laisse pas emprisonner par les organisations de classe et qui vivent d'appropriations et de négociations inattendues. La lecture du monde se produit de plus en plus dans une sémiologie où l'empreinte publicitaire, le goût du spectaculaire, de l'ébahissement, peut aussi bien créer une congestion informationnelle, que des lignes de fuite du paradigme dominant. La culture devient centrale dans ce processus urbain inscrit dans le monde globalisé et le corps et ses prothèses participent à sa dynamique et la promeuvent. Les villes s'articulent au panorama international sans que leurs préoccupations primordiales cessent d'être liées à la proximité et à la capacité créative de leurs territoires. Le local et le global se recréent dans des contextes virtuels et également de proximité : places, rues, quartiers et villes concrètes reliant le local et le global, la mémoire et l'innovation.

La ville contemporaine s'étend aujourd'hui aux périphéries qui constituent un mouvement formidable et hétérogène de formes, de paysages, de modes d'organisation et de vie. La périphérie offre un potentiel d'expérimentation, tant pour les acteurs qui la construisent, que pour les habitants qui y vivent et les chercheurs qui les analysent. Elle fait partie du complexe de la réorganisation de la ville et il est important d'orienter la recherche non pas dans le sens des catégories fermées (centre et périphérie), mais dans celui de situations de transition, évoquant de nouvelles potentialités. Les périphéries semblent forcer les chercheurs à penser en dehors des catégories figées. Par ailleurs et paradoxalement, la construction de ces espaces s'inscrit aussi dans une dynamique d'uniformisation, venue de modèles internationaux. C'est sur ce jeu entre normalisation et innovation que nous nous interrogeons. Quelle est la responsabilité des acteurs politiques, des médias, des architectes urbanistes, des géographes, dans cette production de sens ? Notre question porte donc sur le jeu dialectique innovation/normalisation au sein des périphéries urbaines, ayant la mode comme vecteur. Les périphéries seraient-elles des territoires à la dérive ? Des territoires à contourner, barrés, murés ? Où y trouvons-nous des provocations pour de nouveaux modes de fonctionnement urbain qui nous obligent à penser en dehors des catégories figées et à fuir les classifications paralysantes ?

La mondialisation apporte en son sein une ouverture des processus d'identité, une grande variété de « positions de sujet ». Dans les sociétés de la modernité tardive, la conception d'identité est plus troublante et provisoire, caractérisée par des ruptures, des discontinuités et des déplacements, en opposition aux sociétés traditionnelles qui perpétuaient le passé. Des régions différentes de la planète sont mises en interconnexion, délogeant le système social de

ses relations spatiotemporelles traditionnelles, provoquant de nouvelles articulations et une conception problématique d'identité. Plus la vie sociale passe par la médiation du marché global de styles, de lieux et d'images, par les voyages internationaux, par les images des médias et par les systèmes de communication, plus les identités semblent flotter librement dans une espèce de supermarché culturel. Les nouvelles technologies informatiques ne sont pas de simples instruments de perception ni des ustensiles de production, mais des dispositifs de connexion et/ou de déconnexion de formes où se produit le sens. Un recyclage atteint pratiquement tous les domaines de la culture contemporaine, notamment celui de la technoscience, de la mode et des arts, accompagné d'une grande exubérance de processus d'agencement des singularités différentielles.

C'est à l'intérieur de cette dynamique que l'imaginaire de la mode contamine progressivement d'homogénéisation globale, les lieux les plus éloignés tout en dotant de variétés locales le langage globalisé.

L'action des villes apparaît comme une pierre angulaire de l'Agenda 21 de la culture, alors comprise comme développement solidaire, lutte pour la liberté, la justice et l'inclusion. Le développement local exige l'imbrication entre les politiques culturelles et les autres politiques publiques, sociales, économiques, environnementales et urbanistiques, avec la participation du citoyen. Le point qui parle de culture, de durabilité et de territoire est de la plus grande importance et il s'articule avec la créativité des périphéries pour l'inclusion sociale. La reconnaissance de la dimension économique de la culture doit permettre l'identité locale, l'activité créative et la continuité de l'emploi et y contribuer. Il est important que le document Agenda 21 de la culture soit utilisé par de nombreuses villes pour développer la dimension culturelle de leurs politiques urbaines, comme Bogota, Montréal et d'autres. Notre attention se porte sur la promotion de la culture dans les dimensions citées, pour en empêcher son instrumentalisation à des fins publicitaires, au moment où la périphérie figure indubitablement à l'ordre du jour.

La corporéité dans la ville : de la distinction au style

L'emploi du terme corporéité renvoie à la complexité de sa compréhension, non seulement comme biologie, culture des apparences, mais aussi dans ses rapports avec le monde comme facteur social total. Le corps n'est pas un objet de connaissance dont on puisse disposer, ce n'est pas quelque chose qui se place devant nous, mais il fait osciller la césure que l'on essaie de placer entre le chercheur et lui-même. La question de la corporéité représente une question contemporaine posée à la société de l'image photographique et cinématographique, car elle concerne aussi bien les sociétés qui se construisent que les connaissances qui en étudient les fictions. La question surgit avec la crise de la matrice scientiste et le passage de la connaissance à l'imprécision, à l'instabilité et à l'émotion. Au lieu de la sécurité, la menace de l'abjection. Or,

l'urbain auquel nous sommes convoqués aujourd'hui n'est plus la ville comme territoire, comme gestion d'espaces, comme répartition d'activités, mais celui d'un rapport à la ville où la corporéité joue une évidence intrigante et imprègne la ville, perturbant les catégories classiques (dedans/dehors, privé/public, réel/imaginaire, ici/là-bas). L'urbain fait surgir non pas une confusion, mais une ambiguïté, une temporalité où la fugacité pérenne, le tracé invisible deviennent des éléments actifs dans la manière de faire et de sentir. Ce n'est plus seulement l'individu qui se localise dans la ville. C'est un rapport à soi-même qui se complique avec l'intervention de l'aventure urbaine. De nouvelles relations avec le monde surgissent et donnent lieu à l'indicible, à l'indéterminé et à l'indéfini, malgré le désir contemporain d'une communication généralisée et transparente.

Nous focalisons la mode comme facteur de mobilité sociale et individuelle, attitude culturelle qui, entre autres arts, vient accentuer le caractère dynamique de la scène contemporaine, travaillant sur l'imaginaire de mélanges. Elle se promène maintenant dans la périphérie. Certains endroits comme Caxias, commune de la « Baixada fluminense » sont devenus *in*. Son centre de confections a fêté son succès avec un défilé de Carlos Tufvesson, sur une passerelle étendue sur la *Praça do Pacificador*, épicentre du *Fashion* Caxias. Des travestis défilent dans la rue Mem de Sá avec leurs propres créations et ils arrêtent la circulation dans le quartier Lapa. Faux ongles énormes, créoles dorées géantes et carré Louis Vuitton sur la tête, Luana Muniz déclare, catégorique : « nous voulons montrer que nous sommes utiles et visibles dans la société ». La visibilité urbaine stimule la mode qui, selon Georg Simmel, si elle ne veut pas changer le monde, prétend l'aménager avec un nouveau regard. Elle resémantise l'espace et, dans sa dimension symbolique, elle organise la vie sociale par le biais des apparences partagées par les divers groupes. La publicité et la consommation sont deux des vecteurs de cette construction de surfaces où le sens glisse en jouant avec l'*up and down* des individus et des lieux. Être *cutting edge* est important pour se distinguer de la masse et, surtout, les jeunes de différentes tribus semblent être toujours prêts pour la photo.

Traditionnellement, comme l'a souligné Bourdieu, la mode avait une fonction de distinction et les espaces et frontières suivaient l'ordonnancement des classes, des professions, des genres, des tranches d'âge. Balzac a su lire ces différences. Dans l'histoire, quelques mouvements ayant marqué la mode incarnaient des révoltes par leur style et la déconstruction du *mood* précédent. Patrice Bollon, dans *A moral da máscara*, narre la véritable lutte symbolique des diverses manifestations marquées par les artifices de l'apparence : merveilleux, zazous, dandies ou punks en sont des exemples.

Si les années 50 ont appartenu à Copacabana, première plage à lancer la mode, les décennies suivantes ont vu surgir de nouveaux endroits branchés de la « Zona Sul » et les journaux, revues et *blogs* ont fait parler du Brésil, déterminant des attitudes et des comportements. L'importance des rues à la mode connaît un moment-clé dans les années 60,

époque où se développent le *sportwear* et la mode unisexe. Londres dicte la mode. Les boutiques se disséminent. Carnaby Street ou Kings Road deviennent de véritables décors dans lesquels musique continue et lumières rythment un va-et-vient où le mouvement de la rue est incorporé au commerce. Peu à peu, la ville offre de nouvelles possibilités et devient de plus en plus inattendue, transversale. Ni sens unique, ni sens interdit. Tout semble être permis et la vitesse du changement des trajets avance en zigzag. Par la suite, la déconstruction des oppositions s'est accélérée et les *looks* se sont multipliés, à partir de nouvelles données culturelles. La mode de rue inspire sites, *blogs, fotologs,* et les tendances sont simultanées et en réseau.

Le mouvement *fashion*, de plus en plus fluide, semble obéir à deux stratégies principales, dont l'une raconte les nouveautés comme des secrets et trouve de véritables coffres pour les *fashionistas*. Certaines rues de quartiers moins nobles cachent de jeunes stylistes qui s'associent pour montrer leurs produits. En revanche, nous avons des mouvements d'occupation générale, comme le *Fashion Rio, la* São Paulo *Fashion Week,* diverses foires et un foisonnement kitsch de camelots. La construction du temps/espace urbain interfère aujourd'hui dans l'imaginaire des gens qui se sentent aventuriers dans leurs découvertes des codes d'accès *fashion* ou inclus dans les grandes fêtes. La ville devient extérieurs et décor. Simultanément, la rue et la ville deviennent centre commercial.

Devant l'éclatement des paradigmes qui avaient orienté le projet moderne de tendance normative dans la société de la consommation et du spectacle, la mode se produit comme archives et vitrine de l'être/paraître, fabrique des *selfs* performatiques par de subtiles recréations des concepts de vérité, de bien et de beau. Une est-éthique se matérialise.

Le Rio médiatique

La ville répond à nos peurs et à nos désirs. Elle est chair et pierre, elle appartient à notre corporalité et accueille autant de versions que de regards sur elle ; « nous ne profitons pas des

sept ou soixante-dix merveilles d'une ville, mais de la réponse qu'elle donne à nos questions ».[127] La ville devient un kaléidoscope de normes et de valeurs culturelles, de langues et de dialectes, de religions et de sectes, de modes vestimentaires et alimentaires, d'ethnies et de races, de problèmes et de dilemmes, d'idéologies et d'utopies.

Rio de Janeiro est exemplairement le résultat des récits qui se sont créés et qui se créent en sciences sociales, en littérature, en musique et, surtout dans les médias, en constante interaction avec le vécu de ses habitants. Le Rio colonial et sa transculturation de bric et de broc, sa lascivité et ses excès fuyant à la norme de la métropole ; l'imaginaire du luxe cosmopolite de la capitale fédérale se promouvant dans les salons ; la construction et la promotion des charmes naturels de la ville merveilleuse ; et, plus récemment, l'explosion des discours sur le Rio violent, sur la ville écartelée, traversée par la misère. Impossible de fixer aujourd'hui aucune de ces images comme prépondérante. Le Rio fait de points touristiques, le Rio qui lance la mode, est aussi celui des rackets en bandes organisées.

Devant l'éclatement de la réalité, il est courant de voir les médias produire une espèce de tutelle de la ville, conjuguant le récit du Rio Merveille, du Rio du tourisme et de la mode et le Rio violent et marginal. Dans ce contexte, il est intéressant de signaler l'augmentation de la variété narrative sur la ville qui va trouver dans la périphérie des protagonistes pour un redesign sans fin. Dans cette dynamique surgit aussi bien la voix des *favelados* que celle de l'industrie culturelle.

Carlos Diegues, producteur de "Cinq fois favela", film réalisé par cinq habitants de la périphérie, parle du nouveau langage audiovisuel du « cinéma de la reprise » sur la périphérie : « maintenant, nous avons un point de vue différent. Un point de vue du dedans oriente 'Cinq fois favela' – maintenant par nous-mêmes ».[128] Ce nouveau regard sur les favelas est une constante où la réurbanisation substitue l'erradication et l'exposition du mois d'avril de cette année au Musée de la maison brésilienne, « Villes informelles du XXIe siècle », nous donne quelques pistes sur ce changement. Le changement a commencé à Rio qui, en 1968 a urbanisé trois favelas : Brás de Pina, Mata Machado et Morro União, et a donné origine, en 1994, au programme Favela-Quartier. Désormais, les habitants ne sont évacués que lorsqu'il s'agit d'une zone à risque. Le programme pionnier de la Favela-Quartier marque la fin de l'influence du modernisme dans l'urbanisation, qui prévoyait un modèle unique de ville et considérait la favela comme une faille à corriger, comme l'a souligné Sérgio Magalhães, qui a participé au programme brésilien dans ce domaine (www.mcb.org).[129]

Aujourd'hui, les médias donnent la vedette aux changements des favelas et à la valorisation des immeubles alentour. Ce fait semble s'éloigner de l'esprit de l'Agenda 21 pour faire du

[127] CALVINO, Ítalo. Op. Cit., p. 44.
[128] FONSECA, Rodrigo. "O morro vai a Cannes". *O Globo*, 16 avril 2010, p. 1. Segundo Caderno.
[129] CARVALHO, Mario César. "Exposição revela um novo olhar sobre as favelas". In : *Folha de S. Paulo*, 8 avril 2010, p. E4. Ilustrada.

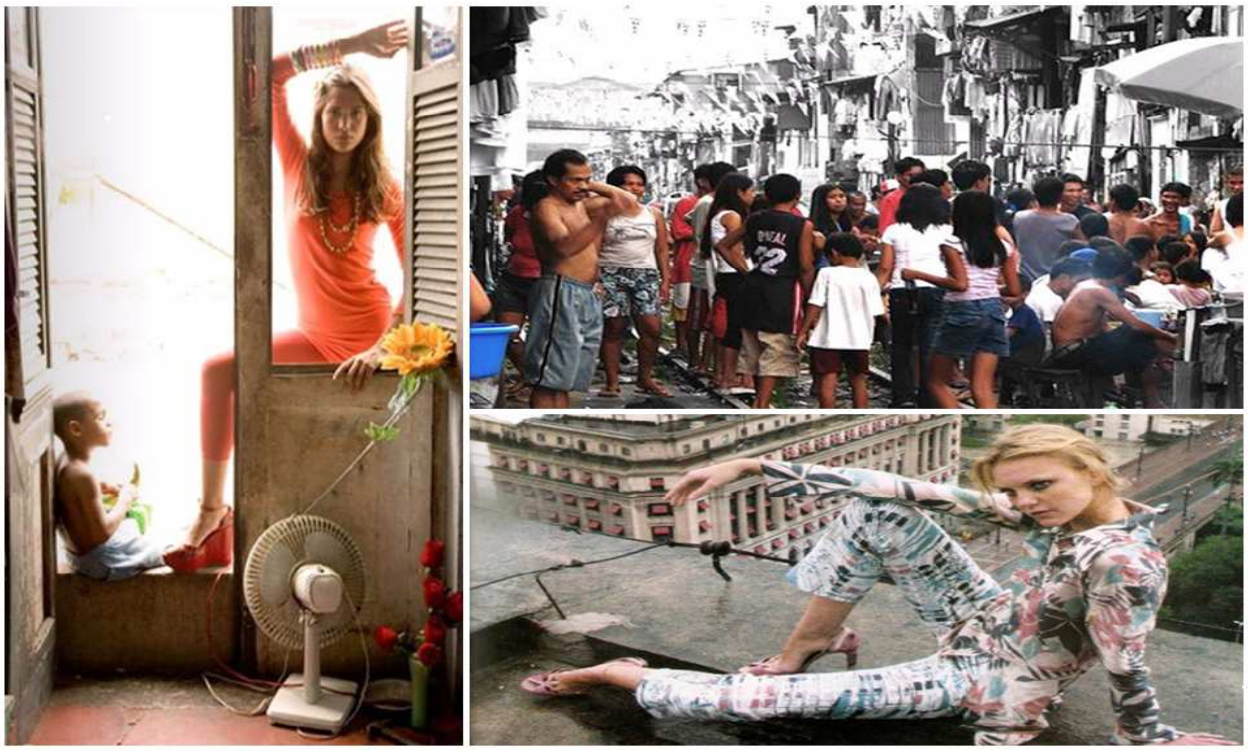
facteur économique le principal vecteur des négociations. On y achète des maisons, on y loue les terrasses pour y faire des fêtes, on y recrute des *castings* pour les défilés, on y découvre des talents exportables. Le dialogue sur la durabilité, la transculturation et la culture citoyenne devient mission délicate. La favela Dona Marta est la grande vedette, la favela spectacle et, d'une certaine manière, elle exige une réflexion plus approfondie sur l'euphorie rapportée par les médias, où un article occupant une page entière ne commente pratiquement pas la teneur culturelle des partenariats et des négociations et met l'accent sur l'humour et l'émerveillement des acteurs sociaux locaux qui, selon l'article, ne s'intéressent parfois même pas aux célébrités qui fréquentent la favela. Si les mouvements communautaires cherchent à insuffler la confiance en soi des favelas, celle de Dona Marta va si bien qu'elle dispense les rencontres et les actions proposées par des chercheurs, comme j'ai eu l'occasion de l'observer. La coordinatrice du groupe de mode "Costurando Ideais" disait ne pas être intéressée par les projets avec l'Université fédérale de Rio de Janeiro, car la création d'une coopérative afin de pouvoir fournir des reçus en échange des avantages dont elles bénéficiaient ne l'intéressait pas. Selon elle, la mairie était bien là, sans rien exiger en échange de l'incitation au tourisme pour la région. La situation générale du récit médiatique est confuse entre inauguration de trams touristiques, ascenseurs (à Cantagalo), murs et actions de pacification tantôt décrites comme pleinement réussies, tantôt menacées par la vente de drogues à ciel ouvert dans des espaces déjà occupés par les UPP (Unités de police pacificatrice). Dans le quartier Morro da Providência où les UPP entreront bientôt en action, trois jeunes ont été tués pour le simple fait de redescendre d'un bal *funk*. Intervention de l'armée qui n'a pas respecté l'espace d'action de la police de l'état de Rio.[130]

La superficialité des récits des médias semble suggérer le succès définitif des périphéries harcelées par les réalisateurs de films, les artistes et les touristes. La réussite est présente dans le gros titre « Quand les favelas deviennent les super stars »[131], montrant que celles-ci sont vraiment à la hausse dans l'industrie culturelle *made in* Rio. À l'occasion du carnaval sur l'avenue Marquês de Sapucaí, les écoles de samba Portela, Unidos de Vila Isabel et Estação Primeira de Mangueira ont fait défiler des chars avec des représentations très particulières des favelas cariocas. Dans l'école bleue et blanche de Madureira, la favela symbolise, avec le char « À la conquête de la liberté », l'inclusion numérique comme une façon de contribuer à la paix à Rio. Les UPP aussi sont vues, dans les paroles de la samba, comme une solution pour la ville. Les divers liens entre les habitants des favelas et la culture de la mode, de la musique, mériteraient sans doute des analyses plus poussées de la part des journalistes qui préfèrent mettre en relief les couleurs vives projetées par les derniers travaux, sans entrer dans le détail du

[130] TARDÁGUILA, Cristina. "O Exército, o político, o morro e a morte". In : Revista *Piauí*, Ano 4, N. 46, juillet 2010. p. 34-39.
[131] GALDO, Rafael. "Favelas viram as grandes estrelas". In : *O Globo*, 14 février 2010, p. 18. Rio.

modus operandi des partenariats permettant la durabilité. L'opinion de ces habitants est relatée dans un registre allant de la passivité à l'émerveillement. La désinformation en matière de périphérie inclut la peinture de la façade des favelas, parmi lesquelles figure celle du Morro do Alemão qui est actuellement le siège de la plupart des trafiquants venus des zones occupées par les UPP.[132]

Images périphériques



Aujourd'hui, le cinéma abdique en partie de la charge sociologique qu'il portait dans le Cinema Novo, plus soucieux de capter le style personnel des acteurs sociaux. Nous en trouvons un bon exemple dans le film « Rêves volés », de Sandra Werneck, où trois amies vivent le quotidien de la favela et construisent leurs destins à la croisée des relations familiales, amoureuses et professionnelles. Elles misent tout sur la consommation et sur le « style » dans une série de choix qui nous fait penser à Gilles Lipovetsky et son *O império do efêmero*[133], dans lequel il traite des processus de personnification construits incessamment. Les adolescentes et leurs corps oscillent dans une constellation de valeurs et de choix qui semblent s'équilibrer et s'équivaloir dans un climat de dérive qui, à la fin du film, semble conduire à une liberté agréable. Coucher ou ne pas coucher, se teindre les cheveux ou non, choisir tel ou tel objet,

[132] BASTOS, Isabela; MAGALHÃES, Luiz Ernesto. "Cores vivas nas favelas". In : *O Globo*, 24 février 2010, p. 16. Rio.
[133] LIPOVETSKY, Gilles. *O império do efêmero*: a moda e seu destino nas sociedades modernas; traduit par Maria Lúcia Machado. São Paulo : Companhia das Letras, 1989.

rechercher son père, donner une fête pour ses quinze ans, aider son grand-père, sortir avec un prisonnier, etc., etc. Un exemple parfait de la dérive à laquelle se réfère Sennett[134] dans sa description du capitalisme flexible.

Notre hypothèse est que les médias, dans leur ardeur à créer de nouveaux regards sur la périphérie, continuent d'alterner la diabolisation de ce monde et la mise en œuvre croissante de fictions romantiques qui tendent dans plusieurs directions. Au cinéma, des valeurs comme la liberté de choix, les stratégies de résistance et les comportements stylés façon *sex and the city* en sont des exemples. Nous discutons la possibilité réelle d'intervention et de recréation des sens par les acteurs sociaux de la périphérie, les manipulations possibles de l'industrie culturelle. Une grande partie des récits des médias contemporains présente une processualité si faible qu'elle ne permet pas de réfléchir aux interactions entre les habitants des favelas et les institutions étatiques et/ou privées qui se consacrent à la création de la durabilité de ces régions qui commencent à être occupées/pacifiées dans la ville par les UPP entourées de murs, dans l'attente de la Coupe du monde ou des Jeux olympiques. Lorsque nous arrivons dans la ville de Rio de Janeiro en passant par la « Linha Vermelha », nous pouvons apprécier les simulacres de la favela que ces panneaux remplacent : maisons pauvres, tags et autres représentations souvent créées sur ordinateur.

Notre propos est d'essayer de réfléchir à la manière dont la périphérie affirme, négocie ou refuse l'image disséminée par les médias, ce qui est réalisé à l'occasion de rencontres non systématiques avec les habitants de certaines favelas. Le témoignage de Ferréz est significatif :

> « Et le changement ? Donner des orientations sur la grossesse précoce, sur la consommation de drogues, monter une vraie campagne pour nos gamins et nos gamines dévalorisés, stigmatisés, par les yeux de l'élite, de la population même et par tous les moyens de communication. Il ne suffit pas de montrer la conséquence, il nous faut montrer la cause » (FERRÉZ, 2006, A3).

Bibliographie :

BASTOS, Isabela; MAGALHÃES, Luiz Ernesto. "Cores vivas nas favelas". In : *O Globo*, 24 février 2010. Rio.

CALVINO, Ítalo. *Cidades invisíveis*. São Paulo : Companhia das Letras, 1990.

CARVALHO, Mario César. "Exposição revela um novo olhar sobre as favelas". In : *Folha de S. Paulo*, 8 avril 2010. Ilustrada.

FERRÉZ. "Antropo(hip-hop) logia". In : *Folha de S. Paulo*, 5 avril 2006. Opinião.

FONSECA, Rodrigo. "O morro vai a Cannes". *O Globo*, 16 avril 2010. Segundo Caderno.

[134] SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter*: as consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo; traduit par Marcos Santarrita, 13 ed. Rio de Janeiro : Record, 2008.

GALDO, Rafael. “Favelas viram as grandes estrelas”. In : *O Globo*, 14 février 2010. Rio.

IANNI, Octavio. *A era do globalismo*, 2 ed. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1996.

LIPOVETSKY, Gilles. *O império do efêmero*: a moda e seu destino nas sociedades modernas; tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo : Companhia das Letras, 1989.

SANSOT, Pierre. *Les gens du peu*. Paris : PUF, 1991.

SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter*: as consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo; tradução Marcos Santarrita, 13 ed. Rio de Janeiro : Record, 2008.

La société décalée.

Patrick Baudry

professeur de sociologie à l'université Michel de Montaigne, Bordeaux III,

Laboratoire d'anthropologie des institutions et des organisations sociales (CNRS Paris)

patrick.baudry@u-bordeaux3.fr [135].

En France, le périphérique est cette voie rapide qui encercle une ville, qui en trace la circonférence. Un tracé voudrait-il signifier l'unité d'un dedans ? Toutes les sociologies de l'intégration supposent que la société serait ce grand groupe auquel il faudrait que chaque individu ait droit de participer, et elles ont en sous-main cette représentation d'une homogénéité, bien entendu faite de différences, mais garantie par des bords.

Le périphérique n'est pas un lieu, et il n'est pas davantage une frontière. Si l'on comprend que la limite n'est pas une ligne qui départage et désunit mais un espace intermédiaire (c'est précisément son sens étymologique), alors le regard change. Le périphérique n'est plus un aménagement urbain ni un éloignement, mais un décentrement. L'espace urbain avec ses périphéries centrales fait écho à la personnalité contemporaine : décalée.

[135] A publié *La place du mourant dans Le mourant*, M-EDITER, 2006 , V*iolences invisibles*, Les Editions du Passant Ordinaire, 2004

1. L’idéologie de la ville

La croyance est celle-ci : la ville serait la donne de toute société parce qu’il y aurait une parfaite adéquation entre ce qu’est le tracé des rues et la configuration des interactions, entre la planification des « artères » urbaines et la vie du « corps social ». La ville serait le lieu totalisant de l’ensemble des savoirs sur le monde, parce qu’elle serait le monde, notre monde définitif. Tout de notre existence et tout de notre raison. Tout de notre rationalité et de nos raisons d’exister. Ne dit-on pas que l’urbain se conjugue avec la sociabilité ? : ainsi peut-on parler de manières « urbaines », et, sur la base d’une étymologie, signifier que l’urbanité est garante de civilité. Il y a des quartiers à problèmes, des cités en difficultés. Donc des « intégrations » nécessaires au projet urbain. L’art ou le sport peuvent (doivent) servir à la consolidation du lien social, à son maintien ou à son soutien. Refaire les façades, c’est restaurer de la mémoire. Rénover c’est réactiver du patrimoine. La fureur gestionnaire suppose que les choses de l’urbain doivent s’organiser à partir d’un centre décisionnaire et rassembleur. Surtout il faudrait que les gens soient heureux et que les villes marchent bien. Ou que les villes soient heureuses et que les gens y marchent parfaitement. La ville heureuse est le modèle de la société parfaite, celle où les gens peuvent vivre ensemble. « L’ensemble » ne saurait être questionné, remis en cause, politiquement interrogé : il s’agirait d’une humanité, en sa vérité zoologique, c’est-à-dire d’une nature de l’homme, depuis son intention basique de coïncider avec lui-même, avec son habitacle, son milieu naturel, sa ville, sa société. Tout se tient. Tout devrait se tenir. Vous saurez « l’homme » depuis l’analyse de ses pratiques urbaines. Et vous le fabriquerez « naturellement » entre les tenailles du bistouri architecte, tenant au pouce les échangeurs et au petit doigt le quartier, tenant donc l’homme en son habitation et depuis son appétit d’habitacle. Les études scientistes de la ville sont

« foncièrement » réactionnaires. Elles ne veulent pas toujours réinjecter un ordre ancien. Mais elles militent toujours pour l'ordre, pour le propre et la propriété, pour l'enracinement identitaire d'un peuple conforme à sa cité, à son droit de cité. « Habere » signifierait avoir et être, habiter et vivre. La structure de la langue ne doit-elle pas avoir raison de la structuration de l'existence ? Si même l'inconscient est structuré comme un langage, alors comment faire sans l'habitacle ? Le logement, l'inscription identitaire, et donc la construction corporelle tiendraient de la même « cause ». Une cause urbaine et civilisante. Cercle, carré et triangle permettraient d'instruire géométriquement le procès de l'humain, le processus habitationnel[136]. Il en irait, avec *l'axis mundi*, l'arbre dressé tendu vers Dieu, de la verticalité, donc de la transcendance, et en ce bas monde, où pourtant nous devrions racheter nos fautes, des intrications sexuelles du féminin et du masculin. Une psychanalyse réaliste n'est-elle pas venue expliquer que tout soc de charrue tenait de la verge motrice tandis que tout sillon relève de la réceptivité vaginale ? De la canne au sac à main, tout serait donc structuré comme un coït. Bien emboîter tout et tenir tout dans un emboîtement parfait, voilà la recette ou du moins le souci gestionnaire. Peut-on échapper à ce devoir de savoir et de mise en ordre ? Peut-on exister autrement que sous cette prérogative de l'adéquation de l'homme à son milieu ?

Le Corbusier avait sa théorie, façon *mens sana in corpore sano*. Il s'agissait d'adapter l'homme à son environnement, et réciproquement. De produire le désir habitationnel de l'être humain et de réaliser la « ville radieuse »[137]. Il disait que la ville doit « respirer ». Vieille habitude sans doute que celle de comparer la ville à un corps, et finalement d'identifier la ville elle-même à la société comme si celle-ci était proprement un corps social. Le « modulor » permettrait de mesurer l'habitation humaine et de placer chacun à l'intérieur de son juste habitacle. La ville serait l'extension quasi naturelle de cette disposition (de cette capacité et de cet arrangement). Il fallait que la ville englobe les corps et que ceux-ci s'y ajustent. Comme si l'on devait trouver agréable de se loger dans le vêtement global qui donne forme au soi-même et qui permet à l'être intime de vivre « en forme ». La ville radieuse est bien sûr aérée et sportive. Elle convient aux fonctions humaines, au monde des

[136] Michel de Certeau dans *L'Invention du quotidien*, Paris, UGE, 1980, p. 185, écrit : « J'ajouterai que l'espace géométrique des urbanistes et des architectes semble valoir comme le "sens propre" construit par les grammairiens et les linguistes en vue de disposer d'un niveau normal et normatif auquel référer les dérives du "figuré". En fait, ce "propre" (sans figure) reste introuvable dans l'usage courant, verbal ou piétonnier ; il est seulement la fiction produite par un usage lui aussi particulier, celui, métalinguistique, de la science qui se singularise par cette distinction même ».

[137] Voir Marc Perelman, *Construction du corps, Fabrique de l'architecture*, Paris, Les Editions de la Passion, 1994, pp. 134-135 et *Urbs ex Machina – Le Corbusier*, Paris, Les Editions de la Passion, 1986, p. 42.

affaires comme à celui des distractions. Le stade[138] qui réunit dans la forme prétendument archaïque du cercle « un monde qui joue » (comme le disait la publicité *Coca-Cola*, en précisant que « C'est beau »), constitue la forme aboutie de cette société unifiée et harmonique. Habiletés corporelles, passions « collectives »…, que voudrait-on de plus ? L'idée maîtresse est de « faire corps ». Faire corps avec la ville. Ou mieux : avec le corps de la ville. L'homme doit être bien dans sa boîte, donc bien dans son corps. Et avec sa boîte et son corps, bien dans la grande boîte corporelle de la ville. Continuité formidable, ligne pure qui mène aux grands horizons…

Le problème de cette théorie « architecte » est moins fondamentalement celui d'un fantasme de soudure (la société Une, le corps Un) que le postulat d'une dichotomie : l'homme « et » la ville, l'individu « et » la société, le corps « et » l'habitat, comme s'il fallait résoudre la quadrature de ce cercle, et trouver le moyen de la bonne adéquation. La glu de la pensée totalitaire ne tient pas seulement de sa volonté d'unification, mais de l'inquiétude qu'elle a d'une séparation qu'elle a commencé d'énoncer pour justifier d'une réunion dont elle aurait, comme à un problème, la solution.

Mais il est d'autres stratégies. Celle du repli sur le sens vécu comme sens du chez soi, fondé sur l'appétit de la tendresse conviviale. Celle de l'être profond et simple. En un mot sensible. Sensible aux quatre éléments comme à la joliesse des ruelles et aux manières populaires que la modernité n'efface pas. Nulle domination ne saurait résister à la description « littéraire » des pratiques de quartier. Autre stratégie donc, non pas celle du progrès vers la société parfaite, mais celle d'une nostalgie qui invente le confort heureux d'un monde immuable. Celui de la « douce France » avec son humour bon enfant, ses odeurs de confiture et de cire, ses braves gens et leurs manies pittoresques. Point d'effort ici pour produire une humanité de dépassement et le paradis sur terre. « L'humanisme » devrait nous suffire. Qu'importe une modernité qui aliène : nous vivrions toujours avant-guerre. Le présent où nous pensons être tient du mauvais rêve. Un passé, celui de notre enfance, celui de l'autrefois merveilleux, ne saurait prendre de l'âge ou se ternir. Ou s'il perd en brillance, n'est-ce pas qu'il se patine, qu'il prend une épaisseur de vieille commode ou de gros coffre où se tiennent, dans une poussière qui les protège, tous nos joujoux ? Voilà notre vérité. La candeur de saute-moutons demeure dans nos gestes les plus techniques. Rien de disparaît, au fond, de notre imaginaire. Wendy fait semblant de vivre avec un bureaucrate. Derrière les figures de brutes épaisses, le cœur de Peter Pan palpite. Des hommes qui se veulent

[138] Voir Jean-Marie Brohm, *Les Shootés du stade*, Editions Paris-Méditerranée, 1998, p. 119.

planificateurs, sont en vérité des inquiets : ils voudraient parfaire notre image. Mais, pour notre bien, ils risquent de gâcher nos traits. Conservons donc nos photographies jaunies et nos vieux cartons à l'odeur trouble. Point de désodorisant intempestif. Restons bercés par la salive qui se renifle à nos doigts. Notre corps, cet habitacle si perceptif, n'a pas besoin d'amélioration. Il convient d'y demeurer, quand bien même nous pourrions passer pour des demeurés. Le lieu donc, encore et toujours.

Tout se passe comme si le monde qui se construit procédait de l'abri qui s'inaugure à partir du corps propre quand il se recroqueville, se protège sous un manteau ou se camoufle derrière ses mains. Une telle continuité postule en fait une unicité du corps et du monde comme si le bâti encadrait le physique. Or, s'il n'y a aucune frontière à traverser entre le corps et le monde (Maurice Merleau-Ponty), le rapport au corps – la corporéité – établit toujours une discontinuité : colmater cette « brèche » (par où s'engouffre l'imaginaire) est l'entreprise d'un totalitarisme qui n'exalte le corps que pour dissoudre la corporéité. A propos de la monumentalité nazie, Miguel Abensour écrit : « Le déni de la division, l'amour de l'unité, la volonté de faire corps, ou plutôt de refaire du corps, vont se traduire par une obsession de la grandeur et une obsession du monumental »[139]. Sous des allures humanistes, l'éloge du sensible peut contribuer à la naturalisation d'un corps tout à son aise dans l'environnement qui s'en saisit, comme si cet extérieur n'était lui-même qu'enveloppe et protection naturelles. Tous ces projets, qu'ils soient de perfection ou de régression, ont un point commun : celui de concevoir la ville comme le contenant où des contenus touchant leur propres bords se contiennent et se maintiennent. C'est le postulat de la coïncidence qui se retrouve, soit dans l'envie d'une humanité améliorée, soit dans la nostalgie d'un monde impalpable mais principal. Ou bien la projection d'une technologie de l'habitat, ou bien l'humanisme d'une habitation « indicible ». Mais toujours le logement, la localisation : comme si le « moi-peau »[140] – pris au pied de la lettre d'une peau qui serait très exactement le moi – devait trouver dans la ville, les dimensions structurantes de son élaboration.

Or la ville est espace psychique, avant que d'être territorialité « géographe ». Il ne s'agit pas que de se déplacer physiquement dans un cadre aménagé à cet effet. Il faut encore qu'une fiction donne sens à cette habitation. Cette fiction s'élabore dans un écart. L'espace psychique n'est pas continuité du vécu et du pensable, mais impossibilité *a priori* d'une relation immédiate à soi aussi bien qu'au monde. Il m'apparaît – le corps comme le monde – comme ce qui à la fois est mien et est autre. En somme je ne me situe pas ici. J'y suis présent

[139] Miguel Abensour, *De la compacité – Architectures et régimes totalitaires*, Paris, Sens et Tonka, 1997, p. 65.
[140] Voir Didier Anzieu, *Le Moi-peau*, Paris, Dunod, 1995.

et absent, parce que la présence n'est jamais entière. Si présent il peut y avoir, c'est-à-dire possibilité d'événement[141], c'est bien que ce présent n'est pas une certitude depuis laquelle je puis projeter mon futur ni convoquer du souvenir. La spatialité de l'habiter – plus que l'espace de l'habitation – suppose un mouvement qui défait l'adhésion sûre et qui compromet la projection. Ni la projection vers un futur radieux ni l'enracinement au sensible ne peuvent interrompre ce flottement qui n'est pas qu'indécision ou incertitude, mais puissance de la vie même. Sans doute pourrait-on convenir que notre monde est incertain. Mais cette thèse de l'incertitude (comme difficulté de l'individu à faire avec lui-même) rabat le social sur l'individualité observable et elle accompagne la gestion des interactions. Henri-Pierre Jeudy le dit bien : « Signe de l'appauvrissement intellectuel provoqué par la consensualité et le relativisme, cette esthétique de l'incertitude est contagieuse, elle envahit tous les domaines, du politique à l'économique, du culturel au social, en accompagnant, tel l'unique "supplément d'âme", les logiques de la rationalité gestionnaire »[142]. C'est en fait d'arbitraire qu'il s'agit, et c'est cet arbitraire qu'il s'agirait de contrôler comme s'il fallait régler une fois pour toute la mouvance des images dans des représentations fixes ; ou qu'il faudrait supprimer, comme si la présence-absence de la femme et de l'homme pouvait devenir indifférente dans un monde fait « pour eux », c'est-à-dire sans eux. Louis-Vincent Thomas le disait bien : « Plus s'élaborent les techniques d'urbanisme, et plus elles échappent à ceux qui sont gérés par elles en même temps que s'affirme l'idéologie qu'elles représentent »[143].

Miguel Abensour a parlé de la « compacité » de la masse. C'est-à-dire d'une compacité propre au totalitarisme dans la manœuvre qu'il fait d'un Peuple-Un sans interstice, faisant « disparaître les intervalles » et abolissant « les charges de distance »[144]. Dans nombre de récits de science-fiction, le totalitarisme n'existe plus sous cette forme : plus de masse, plus de compacité, mais une dé-subjectivation qui s'accomplit par la précipitation dans une existence « hors sol ». Il ne s'agit plus de retenir à la terre, d'enraciner la société vraie dans « son » territoire, d'obliger à l'autocélébration d'une masse réunie dans un lieu, ou plutôt façonnée par un « génie du lieu ». Au-delà du sensible et du monumental, mais révélant aussi la schizophrénie d'un système qui s'acharne à vouloir provoquer l'adhésion, c'est-à-dire qui trouve depuis le simple contentement de vivre ou la volonté de produire la société parfaite, le

[141] Voir Miguel Abensour, qui analysant le sens de l'utopie dans l'œuvre d'Emmanuel Lévinas, écrit que « l'effectivité de l'utopie est ailleurs que dans la confirmation de l'événement, aussi exceptionnel soit-il. L'utopie, le surgissement du non-lieu, la mise en rapport avec *l'utopos* est l'événement même » , *Cahier de L'Herne/Emmanuel Lévinas*, sous la direction de Catherine Chalier et Miguel Abensour, *op.cit.*, p. 599.

[142] Henri-Pierre Jeudy, *L'Irreprésentable*, Paris, Sens et Tonka, pp. 50-51.
[143] Louis-Vincent Thomas, *Civilisation et divagations*, Paris, Payot, 1979, p. 234.
[144] Voir Miguel Abensour, *De la compacité – Architectures et régimes totalitaires, op. cit.* , p. 39.

ressort d'une lutte implacable contre la division, la science-fiction met en scène l'aboutissement d'un processus de déréliction. A force de vouloir fabriquer la continuité idéale de soi avec soi et de soi du monde par la médiation d'une ville qui serait déjà l'individu et le monde, c'est la disjonction qui opère. L'individu est moins soumis à l'emprise d'une définition que « délivré » de tout travail d'élaboration symbolique de ce qui le lie à lui-même et à autrui.

2. L'ouverture urbaine

Michel de Certeau le montre bien[145]. La volonté planificatrice, ignorante des corps marchants et des espaces pratiqués, prétend ériger l'habitation contre l'in habitabilité. Elle met au propre la vision surhumaine – le monde se voit de loin, en sa petitesse et ses façons microbiennes. Elle isole du fracas urbain, des coude à coude et des corps à corps. A l'érotique des passages et des regards, elle substitue la hauteur de vue, suscitant une excitation typique : celle de qui « se voit voir »[146], à la fois pris par ce qui se démontre et dédoublé de son propre corps. Le modernisme grandiloquent vaut de déportation hors des ambiguïtés d'une ville habitable et inhabitable, et habitable parce qu'elle est aussi inhabitable. Cet envol, cette manière de s'envoyer en l'air, cette jouissance sans caresses ni cris, cette expérience physique sans plaisir, disent le destin d'un monde où le corps de la femme et de l'homme ne vaut plus comme écart et altérité, mais comme l'équipement naturel d'une ville qui à la fois s'incorpore et qui décorpore. On peut alors s'interroger sur la volonté d'humaniser la ville, de retrouver des « échelles humaines » luttant contre le développement incontrôlé d'un monde urbain qui menacerait nos repères. D'une part, une telle « lutte » ne combat en rien la logique économique qui génère la mise au ban. D'autre part, elle attaque l'imprévisibilité qui accompagne, avec leurs contradictions et leurs conflits, la ville vécue, les pratiques de l'urbain. Alain Médam écrit : « l'utopie voudrait que l'humain – tout comme l'urbain – n'ait donc qu'un visage, qui soit celui de l'unité, de la bonté, de la tolérance ». Mais, dit-il, « les villes concrètes sont à visages d'humains »[147]. A l'unification s'oppose l'instable, comme au régime de l'identité s'oppose l'altérité de soi. Plus qu'à la diversité, la ville concrète met aux prises avec l'inconnu. Non pas un inconnu extérieur, mais celui qui relève de cette extériorité déjà présente dans le quotidien en apparence le moins inquiétant.

[145] Voir Michel de Certeau, *op. cit*, pp. 172-173.
[146] Je renvoie à mon ouvrage, *La Pornographie et ses images*, Paris, Press-Pocket, 2001, p. 218.
[147] Alain Médam, *Labyrinthes des rencontres*, Québec, Fides, 2002, p. 151.

Si la science-fiction nous éclaire, ce n'est pas seulement sur les dangers d'un monde « déshumanisé » comme on pourrait le dire platement, mais sur la production d'une humanité enclose, sans rapport à l'extériorité. Thomas le précise : « l'habitant de la ville close ne se définit que comme objet incorporé aux structures de la ville et non comme sujet confronté avec le monde »[148]. Mais si la science-fiction peut aussi nous plaire, c'est aussi parce qu'elle redonne acte, en montrant l'écrasement de la subjectivité, à l'écart qui l'oblige et à l'extériorité avec laquelle nos parcours nous conduisent à jouer. Le dédoublement catastrophique dont parlent des récits « pessimistes » ne saurait occulter la pratique d'un décalage qui n'est pas ce problème à quoi il faudrait porter remède.

Ou bien il faut croire que la ville est notre incontournable mode d'habitation et que ceux qui n'y sont pas, parce qu'ils sont en banlieue ou à la campagne, sont les exclus objectifs de la donne citadine. Ou bien nous considérons que la ville est d'un autre âge et que si nous disons toujours que nous habitons une ville, nous nous situons pourtant dans autre chose, à savoir dans l'urbain. L'implication de ce choix est très directe. Ou bien il faut faire en sorte que chacun ait droit à la ville, ou bien il faut empêcher que la banlieue, sous ce prétexte qu'elle serait de l'habitation mais avec la ville en moins, devienne ou bien le lieu d'une répression policière ou bien l'endroit d'une protection systématique. Le danger est celui-là : fabriquer, au nom de la ville idéale, de la banlieue de luxe et de la banlieue de reclus, avec en prime de la banlieue d'exclus. Si l'on change le regard, si l'on admet que la ville n'est décidément plus le village avec son unité, sa cohérence, c'est-à-dire si l'on admet que ni l'unité ni la cohérence ne sont les caractéristiques obligatoires du lieu où il nous faudrait habiter, alors la banlieue cesse d'être ce morceau périphérique, ce monde désolé, cet endroit pauvre, fait pour les pauvres. Que la banlieue fonctionne ou soit ainsi ne fait pas de doute dans beaucoup d'exemples que l'on peut donner. Pourtant, la ville-centre n'a pas le monopole de l'habitation.

Il faut à la femme et à l'homme un lieu pour vivre. Pour se situer. Sans doute. Il faut aussi et surtout que ces lieux n'assignent pas à résidence des habitants, que des horizons si lointains soient-ils ne bornent pas les vues, que l'invention soit vive, que des mondes qui n'existeront peut-être jamais soit pressentis (Jean Duvignaud), présents dans nos regards : ou bien l'on ne voit plus que le visible et l'observable, et l'on ne demeure plus vraiment mais l'on devient demeuré… Les lieux ne sont humains que par les usages qui s'en font. Usages non programmables, c'est-à-dire qu'aucun mode d'emploi de l'existence, qui supposerait la

[148] Louis-Vincent Thomas, *Civilisation et divagations*, *op. cit.*, p. 225.

bonne orientation et la signification définitive, ne peut guider ou téléguider. Usages qui font advenir du non-lieu[149] dans les lieux et qui font du monde autre chose que l'espace d'une entente convenue.

Emmanuel Lévinas disait que la modernité tient de « l'impossibilité à demeurer chez soi »[150]. Il ne s'agit pas ici de gens qui auraient la bougeotte ou de la particularité de ceux qui seraient destinés à vivre en roulotte. Le voyage peut être immobile. L'essentiel est le mouvement qui traverse le territoire, au lieu d'être ce morceau de terre où l'on devrait se fixer. L'essentiel est aussi l'événement non pas comme élément d'une histoire poursuivie, mais comme ce qui en dérange la continuité. L'événement ? Précisément l'impossibilité de demeurer dans la permanence à soi-même, de s'identifier à sa propre coïncidence, dans le contentement de soi et de l'identité qu'il faudrait se donner[151].

Patrick Baudry
Professeur de sociologie
Université Michel de Montaigne Bordeaux 3

[149] Non pas des lieux qui n'en seraient plus, des vacances de lieu ou des espaces de transit comme ceux dont parle Marc Augé dans *Non-lieux*, Paris, Seuil, 1992, mais ces vacances de lieu, ou ces espaces en ce qu'ils révèlent la capacité de faire sans lieux ou de faire du lieu autre chose que ce que donnerait à faire ce lieu : voir Jean Duvignaud, *Lieux et non lieux*, Paris, Galilée, 1987.

[150] Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 1990, p. 282. Non pas seulement différente, mais radicalement opposée est la pensée de Martin Heidegger : « pensée de la terre et du terroir », comme le dit François Laplantine, « pensée du même, c'est-à-dire de l'affirmation et de la réaffirmation identitaire ». Il s'agit comme Laplantine le dit encore, reprenant l'expression de Maurice Blanchot, d'une pensée hostile à la « pensée du dehors ». Et le « dehors », comme le dit encore Laplantine, « ce n'est pas l'extériorité, mais ce qui constitue le dedans. C'est aussi l'impensé de la pensée. C'est le double de soi-même. C'est le presque, c'est la folie, c'est la mort », *Je, nous et les autres*, Paris, Editions Le Pommier-Fayard, 1999, pp. 32-33.

[151] Voir Miguel Abensour, « Penser l'utopie autrement », *Cahier de L'Herne/Emmanuel Lévinas*, *op. cit.*, p. 599.

Le corps est ailleurs.

Henri-Pierre JEUDY, sociologue[152]**,**
enseigne à l'école d'architecture de Paris Villemin
CNRS

« J'étais sot, vraiment, tout à l'heure, de croire que le corps n'était jamais ailleurs… Mon corps, en fait, il est toujours ailleurs, il est lié à tous les ailleurs du monde, et, à vrai dire, il est ailleurs que dans le monde. » Ainsi s'exprimait Michel Foucault dans une conférence intitulée « le corps utopique », le 7 décembre 1966 sur France-Culture. Comment vivons-nous la fragmentation de notre corps ? Celui-ci est-il hétérotopique ? Les membres, les organes, la peau auraient-ils une certaine autonomie ? Un pied a-t-il sa vie propre ? La localisation de nos sensations nous incite à croire que chaque lieu du corps se sépare, s'isole, se rend unique. On s'accorde trop facilement à penser que l'enfant découvre qu'il a un corps « entier » en commençant à se regarder dans un miroir. Une fois effectuée la réalisation visuelle de son unité, il peut se représenter que sa main, sa tête, son genou font partie de son corps. Grâce à l'image unique que lui renvoie le miroir, la représentation de la fragmentation de son corps restera dans son imaginaire et ne le quittera jamais jusqu'à sa mort. Adulte, au lieu de vivre le morcellement de notre corps comme ce qui advient dans le réel immédiat, nous l'éprouvons comme la perte de son unité préalable. Tout semble donc se passer à l'envers. Quand nous nous regardons dans la glace, nous oublions que l'image de notre corps est inversée, entre la gauche et la droite, au moment même où nous percevons son unicité. Au gré de nos fantasmes, nous appréhendons les parties de notre corps d'une manière identique à celle de l'enfant avant l'expérience première du miroir. Notre jouissance spéculaire demeure alors tentée par des excès de clivage, par des retours inopinés aux plaisirs que procure la segmentation du corps. Les « pervers

[152] La culture en trompe-l'œil (La Lettre volée, 2006), Un sociologue à la dérive (Sens et Tonka, 2006), L'absence de l'intimité (Circé, 2007), L'exposition des sentiments (Circé, 2008), Le Petit Traité de Scissiparité avec Maria Claudia Galera (Al Dante, 2010)

polymorphes », comme Sigmund Freud appelait les enfants, ne capitulent pas en grandissant, ils gardent le secret de leurs délices autoérotiques en déjouant au fil du temps, la tyrannie du miroir. Et ce miroir qui nous offre la possibilité de saisir l'unité de notre corps se lézarde, tel un kaléidoscope de nos perceptions et de nos sensations. Cette fragmentation s'accomplit par scissiparité. Mais le corps – notre corps – reste-t-il le centre de toute figuration de l'espace ? Comment devient-il ou non lui-même périphérique ?

Le concept le plus solitaire a été créé par Emmanuel Kant : HEAUTONOMIE. *Héautos* en grec signifie « soi-même ». Comment l'autonomie peut-elle se signifier elle-même ? Etre autonome de soi-même, n'est-ce pas un pléonasme ? Faut-il croire qu'Emmanuel Kant, le plus grand des métaphysiciens, a eu une hallucination nominaliste en créant un concept qui s'engendre lui-même par un pur redoublement sémantique à perpétuité ? C'est un nominalisme radical qui impose à notre esprit une séparation absolue entre le corps et les mots. L'effondrement brutal de la métaphysique. Cette liberté folle de la pensée qui a quitté le corps en épousant la clameur des mots. Les Grecs pratiquaient *l'héautoscopie*. Ils avaient choisi la vision hallucinogène du foie pour lire le destin du corps. Aujourd'hui, l'autoscopie est généralement considérée comme une pathologie mais les psychanalystes adorent les récits de l'organe halluciné, tout ce qui offre en somme une lecture possible des transformations du corps. La véritable essence de la métamorphose n'est pas visible de l'extérieur. La connaissance des symptômes se fonde sur les impressions les plus étranges de la vie interne du corps. Le rêve, surtout quand il est prémonitoire, devient souvent une balade des organes. Notre foie est là devant nos yeux, il nous parle, et ce qu'il nous dit ne concorde pas toujours avec l'énonciation des règles de la survie. Au lieu de nous lancer un « tu ne boiras plus d'alcool ! », il se met à danser comme si une éventuelle cirrhose devenait le fastueux ballet des ivrognes.

1.- Les usages urbains de la métaphore organique ?

L'imagination des architectes use de la « métaphore conceptuelle », ou plus exactement du glissement des métaphores organiques, de celles des fluides… C'est alors pour eux, une manière de figurer la complexité de la ville par des effets d'abstraction que permet tout glissement métaphorique, surtout quand celui-ci se réfère au langage du corps. Mais le passage du contenu métaphorique, ou de ses signifiants, à la réalité désignée ne suppose-t-il pas une séparation épistémique qui oblige à se contenter de l'arbitraire des

associations provoquées dans la mise en scène de la présentation d'un projet ? L'intelligibilité de l'effet d'abstraction est dépendant d'une croyance en une réalité de l'analogie proposée, ce qui peut bien entendu faire l'objet d'un sérieux doute. Dans le projet de Studio 09 pour le Grand Paris, il est écrit : « mais la ville et le territoire sont irrigués par des réseaux capillaires qui ont avec leur contexte et tout au long de leurs parois, un rapport osmotique. Dans la ville poreuse, les relations osmotiques sont importantes ; la compacité les réduit ou les élimine. Modéliser l'éponge nous oblige à contacter d'autres domaines disciplinaires (souvent liés à la médecine), notamment des mathématiciens spécialisés dans le domaine de la dynamique des fluides. Le produit de cette réflexion peut-être la base d'une interprétation innovante de la métropole du XXIème siècle où écologie, mobilité et habitat trouvent leur confluence. » La ville poreuse, les relations osmotiques, modéliser l'éponge sont autant d'expressions qui donnent à la métaphore un pouvoir de combiner des analogies pour traiter des questions réelles, concrètes, telles que l'écologie, la mobilité, l'habitat. Est-ce le « décor de la métaphore » qui offre alors l'apparence d'une réalité sémantique aux questions concrètes de traitement de l'espace ?

C'est ce *réalisme de la métaphore* qui est essentiel à la démonstration de l'architecte. C'est lui qui doit emporter la conviction des commanditaires, mais c'est lui aussi qui peut provoquer le scepticisme quand il devient trop autonome et qu'il risque d'affaiblir la puissance du concept. Ce *réalisme de la métaphore* ne change en rien la démarche de l'abstraction formelle puisqu'il n'a pas de relation avec une quelconque réalité du vécu social sur les territoires urbains qui font l'objet d'un projet d'urbanisation. L'architecte peut toujours jouer les anthropologues en se souciant des aspects du vécu social urbain ; ce qui est le fruit de son abstraction radicale, pourrions nous dire, c'est bel et bien ce vécu social et urbain. Sans doute est-ce là une des conditions mêmes de sa possibilité de créer un projet urbain. Si les inégalités sociales sont visibles dans l'espace urbain, dans quelle mesure « l'égalité urbaine » peut-elle être représentée par la reconfiguration abstraite du même espace ? Il est aisé de dire que « la bonne urbanité » est favorable à la citoyenneté mais la ville reste le territoire des conflits et des inégalités parce que son destin n'a jamais été de devenir un « havre de paix ». Les références idéologiques des politiques urbaines nous laisseraient croire que le « polycentrisme » serait une prédisposition spatiale plus favorable à l'égalité urbaine que le « radiocentrisme » traditionnel mais il n'est pas certain que la vision commune des citadins soit celle d'une

constellation de lieux, idéalisée dans l'abstraction d'un projet. Le lien spatial s'éprouve-t-il à partir d'une division des lieux investis ou la liaison naît-elle en quelque sorte de la séparation ? L'enclavement est-il mal vécu par ceux qui habitent et vivent sur un territoire désigné comme « enclavé » ? L'architecte se représente le désenclavement comme une nécessité d'une meilleure vie urbaine, comme une réponse salutaire et démocratique à la ghettoïsation. Ce qui ne l'empêchera pas en d'autres circonstances de construire des condominiums.

La banlieue, surtout quand elle est appelée « zone », devient territoire de l'informe ? Pour un Parisien du « ventre de Paris », tel que je suis, la sortie hors de l'enceinte que forme le périphérique demeure une épreuve. Il est plus aisé de prendre le train pour aller dans une autre ville. Tel est le stéréotype immuable de l'habitant du centre. Il ne s'agit pas d'une répulsion à l'égard du « banlieusard » mais d'une véritable incompréhension. Comment peut-on survivre dans un univers de tours ou de pavillons ? Il est indéniable que là-bas, il se passe de l'histoire, qu'il y a de la beauté, que la vie est pleine d'aventures. Tout cela n'existe qu'en conservant le point de vue d'un « ailleurs ». Par contre, l'écrivain de la banlieue, celui qui vit dans l'univers des cités, ne joue pas avec cette position d'un décentrement. Son écriture est liée à la singularité attachante du territoire lui-même, de ce qui se vit là, aux antipodes d'un quelconque centre historique.

Mais l'opposition traditionnelle entre le centre et la périphérie n'est plus aussi déterminante quand les mégapoles deviennent elles-mêmes de gigantesques banlieues. La « ville générique », telle qu'elle est décrite par Rem Koolhaas, serait ainsi la ville qui s'auto-reproduit sans état d'âme, sans le moindre souci d'une singularité qui lui serait propre, la ville qui naît et renaît en fonction des nécessités et des contingences, la ville qui génère de manière objective, pragmatique, sa propre morphologie. Ce serait aussi la ville qui crée son propre passé, sa propre histoire au fil du temps, sans se soucier des traces qui symboliseraient son devenir, en produisant les démolitions sans la moindre nostalgie. La ville auto et métamorphique. Point n'est alors besoin d'avoir un quelconque souci esthétique puisque les villes génériques, par leur similarité même, imposent leur propre configuration comme une esthétique sans critères, sans repères, délivrée de toute quête de singularité. La périphérie urbaine devient un modèle unique, territoire informe de tous les artéfacts possibles, y compris de ceux qui auront pour fonction de rappeler ce que pouvait être la cité d'autrefois. La « densité propre » de la

ville s'appréhende désormais à partir de son expansion périphérique qui tend à l'absorption du centre.

Le centre devient lui-même un artefact tellement il est bien conservé. Sa préservation monumentale en fait un symbole pétrifiant. Il n'est plus le lieu à partir duquel les banlieues se sont multipliées, il devient le bastion d'un passé révolu. C'est la périphérie elle-même qui fait du centre le lieu aveugle de l'agglomération. Comparable à un grand musée, le centre historique pourrait, dans les temps futurs, devenir le cimetière d'une cité disparue. Parfois, dans certaines banlieues, des tentatives de reconstitution patrimoniale du centre ont pour fonction de redonner une apparente homogénéité à un espace urbain trop indéterminé, en recréant de cette manière une image symbolique de la ville à partir de son passé dont il ne reste guère de traces. L'enjeu politique est-il de montrer aux habitants d'un territoire périphérique qu'ils peuvent eux aussi disposer d'un espace muséal en souvenir du passé historique de leur ville ? Le retour d'une représentation de la « banlieue » d'antan, réalisé à partir de quelques éléments plus ou moins monumentaux, est un artifice conventionnel pour la recomposition du « paysage urbain ». Face à la virulence de l'immédiateté de la vie quotidienne, face à la fébrilité des flux d'une population happée par l'attraction vertigineuse de la consommation, faut-il croire que seuls les sanctuaires patrimoniaux pourront, comme des paradis artificiels, restituer une singularité territoriale plus puissante que les effets morbides d'une nostalgie factice ?

Il existe des villes qui n'ont pas de centre. La plus célèbre du monde est Tokyo. Quand on dit que Tokyo représente le désordre urbain, on peut penser que l'agglomération s'est développée sans obéir à un plan d'urbanisme global. Tokyo est le paradis des architectes puisque les projets les plus hétéroclites ont pu y être réalisés. On sait aussi que l'ordre et le désordre ne font qu'un, et que le désordre tend presque naturellement vers une configuration de l'ordre. Pour l'étranger, la ville de Tokyo offre une multitude de signes et d'images dont la relative incompréhension stimule la perception. L'étranger est contraint, pour ne pas se perdre, de construire lui-même ses repères, d'organiser sa propre lecture de la ville tout en éprouvant un effet constant d'altérité radicale. La représentation des lieux advient toujours d'une manière fragmentaire, par la reconnaissance d'éléments visuels qui semblent définir une infime portion d'espace. Trouver l'endroit exact où l'on va consiste à repérer « ce qui est à côté ». On se déplace

à la périphérie du lieu à rejoindre sans devoir penser que celui-ci est au centre. Ainsi, il n'y a pas, à proprement parler, de banlieue possible.

Dans les manières de percevoir la ville, le phénomène de décentrement des points de vue ne dépend pas exclusivement de la représentation d'un centre. L'ailleurs n'est pas identique à l'excentré, il demeure inhérent aux visions que provoquent les fragments de l'espace urbain. Tantôt le centre est nulle part ailleurs que là où l'on se trouve, tantôt il disparaît avec la perte des limites territoriales qu'entraîne l'aventure de la déambulation. On peut alors se demander si, dans un avenir proche, le centre transformé en sanctuaire patrimonial ne deviendra pas le chancre de la périphérie qui l'aura absorbé. Un chancre magnifié comme le symbole kitsch des cités d'antan. Quand on parle des territoires sans nom, de ces « non-lieux », de ces agglomérations sans âme et sans identité, on commet l'erreur de penser que seule la ville traditionnelle, avec son passé, avec son histoire, serait en mesure d'offrir une puissance symbolique aux images parce que les signes distribués sont eux-mêmes déjà des symboles. La ville tentaculaire, celle qui semble s'éloigner de nos représentations usuelles de la cité – souvent consacrées par le mythe de l'agora grecque – se présente plus que jamais comme un territoire d'appropriation forcenée. On veut faire entrer les enfants désœuvrés des banlieues dans un cadre institutionnel qui les conduirait à leur intégration culturelle et politique, mais ces mêmes enfants savent jouir de leurs « terrains d'aventure », de ces espaces indéterminés où s'accumulent tant de déchets urbains. Encore trop obsédé par l'opposition « mentale » entre le centre et la périphérie, on accepte mal l'idée que cette puissance d'appropriation de la ville a déjà lieu dans la violence quotidienne de la vie périurbaine.

Le modèle souvent cité de l'unité organique d'une ville est Rome. Et c'est la même ville que Freud a choisie comme analogon de l'inconscient. Les différentes strates temporelles de la ville se superposent au fil du temps sans jamais se séparer. La Rome antique s'imbrique dans la Rome moderne, et les traces de l'une donnent vie aux constructions présentes de l'autre. Les tissus vivants de la ville composent cette unité organique qui n'a pas de temps imparti. Les effets de cette cohérence sont comparés à ceux des organes et de leur relation harmonieuse à l'intérieur du corps. Le trouble désigné comme organique sera le signe d'une menace de perte de l'équilibre de l'ensemble. Ainsi cette unité organique n'est-elle point visible. Sa visibilité n'est rendue possible que par les symptômes qui signalent une éventuelle disruption. On traitera le

corps social malade, le tissu urbain déchiré… en pratiquant diverses thérapies pour rétablir une unité organique en péril. Ce qui se sépare est alors pris pour symptôme de cette perdition, comme les territoires de « non droit » deviennent des plaies du corps urbain parce qu'ils semblent se séparer de la ville. Quand on dit « c'est organique », on signale un dysfonctionnement interne rendu visible de l'extérieur par la figure d'un dérèglement. Quand on dit « c'est psychique », c'est à ce même dysfonctionnement organique qu'on attribue des causes psychologiques. « Organique » et « psychique » sont des figures réversibles qui désignent à la fois ce qui fait scission et le rappel de l'unité primordiale (l'unité organique, l'économie psychique).

2.- La schize et la scissiparité : le corps périphérique

Chacun se scinde en se créant d'autres personnages. C'est, dit-on, la schizogenèse. Depuis son enfance, l'être humain parle à ses doubles, et quand il vieillit, on dit qu'il parle tout seul. Dans sa cuisine, ma tante, comme toutes les vieilles tantes, parlait à quelqu'un qui n'était pas là. Parfois même, les interjections étaient violentes lorsque les haricots ou la viande commençaient à cramer. Elle n'en venait pas aux mains avec celle ou celui qui n'existait pas, mais elle n'était pas loin de l'empoigner pour lui signifier son mécontentement.

L'enfance est la passion des hétéronymes. La tentation irrésistible de mettre Œdipe en perdition, de lui jouer quelques tours pour qu'il devienne de plus en plus complexe. L'autre toujours inventé, l'autre qui prend son autonomie, l'autre qui parle en son nom propre. Parfois, cette passion des hétéronymes ne nous quitte plus au cours de notre vie. Elle creuse le temps. Nous aimons nous créer, comme le disent les psychanalystes, l'espace théâtral d'une familière étrangeté. Et le jeu consiste à ce que l'autre inventé se sépare de plus en plus de nous même, comme le jeune oiseau qui un jour devient capable de voler de ses propres ailes. Parfois même nous avons l'impression de ne plus le reconnaître.

Pierre Klossowski pose cette question : « Serais-je la poste restante de personne ? » La souveraineté de l'hétéronyme s'exprime dans la quête de l'altérité radicale comme si le Moi était une fiction. C'est le contraire même de la réunification du Moi morcelé : l'amour de l'existence ne peut que rencontrer le vertige de la substitution comme figure de destin. L'ironie à l'égard de soi-même se vit dans la scissiparité du nom. Ayant

inventé quatre noms, Fernando Pessoa dit de ses hétéronymes : « je ne sais pas s'ils existent ou si c'est moi qui n'existe pas… Il me semble que moi, le créateur de tout, j'ai été celui qui a le moins existé en tout cela. Il me semble que tout s'est passé indépendamment de moi-même. » Le poète parle du « temps mental » nécessaire pour changer de nom. Sa pratique intersectionniste, comme il la désigne, s'installe dans une épaisseur du temps. L'altération est irréversible, ce n'est plus un jeu de déformation du sens par éclatement de la personnalité, chaque personne créée se forge une mémoire autonome, sans retour à une quelconque unité originaire du corps.

Il existe aussi une étrange hétérotopie du corps quand les membres et les organes changent de place. « J'ai l'estomac dans les talons », « tu as le cœur sous la main », « il a pris ses jambes à son cou »… Pareilles expressions révèlent à leur manière la représentation la plus commune de notre kaléidoscope corporel. La jambe reste bel et bien une jambe mais elle change de place. S'imposent à nous des désignations surréalistes qui sont rendues banales par l'absence d'attention littérale que nous leur prêtons. Comment l'expression « il a un poil dans la main » peut-elle laisser entendre que le poil serait le signe de la paresse quand il pousse dans la paume de la main ? Cette hétérotopie prédéterminée par le langage nous incite à imaginer notre corps dans tous les sens comme si les places anatomiques des membres et des organes pouvaient permuter quand nous exprimons un certain état sensible : la faim, la compassion, la fuite, la paresse… Ainsi, le corps, sans même qu'il ne devienne corps écrit par le tatouage, par la scarification ou tout autre procédé, se présente comme un récit à multiples facettes.

L'apologie contemporaine de l'émancipation nous laisserait croire que l'individu ou la société évoluent grâce à des séparations radicales. S'émanciper serait l'acte le plus déterminant pour nous permettre de vivre et d'assumer notre liberté. Ce serait le signe de cette distinction critique qui nous incite à résister aux modèles idéologiques de notre encadrement mental. S'agit-il d'une belle illusion ? Si la foule est animée par un instinct grégaire, le corps social ne serait-il pas doté d'un instinct de scissiparité ? Les idéologies ne meurent jamais, elles changent de forme, peu ou prou, comme le caméléon, et les principes de base qui en constituent la rhétorique se retrouvent, après avoir été fractionnés, en stéréotypes, en clichés qui prennent souvent une allure parodique parce que le temps a passé, ce temps où les idéologies étaient vécues au point

de nous dessaisir de notre corps. Les uns disent : « il n'y a plus d'idéologie », les autres : « il n'y a plus qu'une seule idéologie ». Celle qui reste devient la même pour tout le monde, elle rassemble tous les fragments qui lui donne cette apparence d'une forme anthropophagique, toujours capable d'absorber ce qui semble s'y opposer. La puissance de l'idéologie est de se renouveler au fil du temps afin que tout retour en arrière adopte la figure immédiate d'une projection dans le futur. G était maoïste, G a muté, il s'est d'abord mis à clamer : « où es-tu De Gaule ? » pour ensuite tomber amoureux de S. qui, d'après les journalistes, est le roi des effets d'annonce. G. a-t-il retourné sa veste ? A-t-il eu seulement une veste pour la retourner ? G. n'est pas une figure réversible, c'est un idéologue évolutif. G. peut être fier de lui, il a fait la traversée de la moitié du siècle en virant de bord. L'uniformisation actuelle de l'idéologie se soutient de cette fragmentation perpétuelle des systèmes de représentation de telle sorte que la contradiction n'a plus lieu d'être. Elle n'entraîne plus de mouvement dialectique puisqu'elle absorbe ce qui semble s'opposer à elle.

La métaphore d'un « espace de frontières » suggère cette idée que les bastions de défense du corps sont fragiles et que, plus celui-ci sera lavé de ses impuretés, plus il sera apte à la résistance. Toute organisation sanitaire puise ses raisons dans le processus d'une protection inlassable et par conséquent d'une reconnaissance constante de la multiplicité des risques. Les territoires de la dégradation doivent être isolés pour qu'ils ne contaminent pas les lieux sains du corps. Mais la richesse des images du corps ne vient-elle pas de tout ce qui le menace ? Et pourquoi l'imaginaire du corps sain est-il si pauvre, pourquoi est-il sans images attrayantes ? Le corps peut être pris comme un « champ de bataille » parce notre imagination trouve dans les innombrables images de sa monstruosité possible l'énergie de sa défense. C'est la conjonction entre l'attraction et la répulsion des figures de déformation du corps qui impulse l'instinct de vie.

Des gens proposent de vendre leurs organes sur Internet. Un poumon, un rein, sans doute une morceau de foie ou autre chose encore… Ils envisagent de se séparer d'une partie vivante et saine de leur corps pour recevoir une somme d'argent qui leur permettra de survivre. Il est possible qu'un jour on puisse acheter aussi des membres pour remplacer ceux qui manquent… Dans les pays d'Amérique Latine, des gangs capturaient des enfants, leur prenaient un organe pour le vendre en Europe aux plus offrants. Ce qui est retiré à un corps autorise un autre corps à vivre, c'est le don des

organes. La symbolique économique d'un tel échange est fondée sur l'ambivalence entre le don et la vente contrainte. La séparation prend un sens déterminant, elle figure un rééquilibrage perpétuel entre les parties du corps, une sorte de redistribution des richesses à partir de la pauvreté. Les plus pauvres compensent leur déficit économique en cédant une part de leur capital organique aux plus riches pour garantir la survie de tous.

Le corps est-il doué d'une faculté d'autotomie ? Les myriades d'images qui le composent, se séparent, s'isolent, se rassemblent, se superposent, se condensent dans un tourbillon sans fin. Toute construction de la représentation tente de figer l'image, de lui donner cet arrêt qui permet de voir le corps comme un tableau, de réfléchir aux postures que nous lui attribuons en les tirant, selon les opportunités, d'une panoplie de nos comportements. Le mouvement incessant de ces images du corps met en abyme le processus même de la représentation, provoquant son effraction perpétuelle. En apparence, seules nos fixations obsessionnelles suspendent un tel rythme effréné en cristallisant notre attention sur un lieu déterminé du corps. De cette partie en laquelle s'engouffrent les images, naît l'impression d'une cohérence organique interne qui, dans une certaine mesure, nous apporte un effet de pacification. Il peut s'agir d'un simple furoncle comme d'une douleur qui se fera le symptôme d'une maladie. Pour que nous puissions traiter notre corps, il nous faut donc le considérer comme objet de la représentation, il faut qu'il se sépare de lui-même pour devenir un territoire dont le rôle est de légitimer le travail objectif d'une rationalisation de son état. Ainsi pouvons-nous dire au docteur ce que nous ressentons en des lieux précis de notre corps afin qu'en retour celui-ci nous communique, par un discours ad hoc, les signes nommables des variations de son destin. Tout discours objectif sur le corps se fonde donc sur des représentations qui permettent l'usage de différents types de vocabulaires selon les disciplines concernées. La condition de ces discours est d'abord une mise entre parenthèses du corps lui-même qui semble parfois exister dans un ailleurs énigmatique, voire insaisissable.

Si le corps est « ailleurs », comme le dit Michel Foucault, c'est que, d'une certaine façon, il demeure irreprésentable. Objet privilégié de la représentation, peint, sculpté, dessiné, gravé, photographié, cinématographié, écrit, chanté… le corps est toujours à l'origine de la métaphore. L'aventure contemporaine du digital ne signe pas la fin de

l'analogique : le corps cloné a son autonomie parfaite, mais il satisfait notre vision par la relation comparative qu'il entretient avec le corps organique. Le corps du robot nous fascine parce qu'il est composé à l'image du corps humain, avec une tête, des organes, des membres, et quand bien même il n'aurait plus de tels attributs, leur absence serait constitutive de notre manière de l'appréhender.

Ce n'est donc pas un hasard si le mot « corps » est aujourd'hui employé dans la discursivité d'un délire obsessionnel de l'analogie. La ville est un corps, la société est un corps, il y a aussi le corps des Ponts et Chaussées. Impossible d'éviter cette plaisanterie, vous l'auriez faite vous-même (en France). Pris comme un analogon, le corps présente une puissance métaphorique paradoxale, il est à la fois le signe de tous les liens, en somme de « ce qui fait corps », et le symbole de l'autarcie, de ce qui existe en soi et pour soi. Il est ce qui relie et sépare. L'analogique relie ce qui se sépare sans neutraliser les différences. Si on considère l'expression « le corps social », on peut établir une nomenclature des éléments qui le compose pour obtenir un organigramme de la convergence des déterminismes sociaux. Le « corps social » demeure pourtant une pure fiction, sa consistance apparente n'est que le fruit des schèmes qui en font une métaphore conceptuelle. Il est la somme fictive de ce qui est séparé et qui converge pour former l'apparence d'une figure de l'unité nécessaire à la constitution de la réalité.

Conclusion.

La subjectivité primaire est ni réflexive ni représentative, elle se dérobe à toute interprétation résolutoire qui définirait ce que peut le corps. Ce corps invisible, irreprésentable, nous l'appréhendons dans les hallucinations que provoque son morcellement, dans les rêves de métamorphose qui hantent nos nuits. « Partout où nous voyons ou devinons un mouvement dans le corps, il faut conclure à une vie invisible et subjective qui s'y rattache. » écrivait Nietzsche dans la Volonté de puissance. Théâtre d'une mise à mort de la métaphysique, le corps est l'hétérotopie de la contingence et de l'immanence.

Patrimoines en dangers ?
Les sociétés européennes face à la mondialisation culturelle.

Yvonne de Siké
Musée de l'Homme

Lorsque l'équipe enseignante du DEA du Muséum National d'Histoire Naturelle intitulé " Anthropologie de l'objet " s'est décidée à publier le contenu du séminaire interne portant sur les diverses formes que peut épouser le terme " objet " en Anthropologie, j'ai proposé de présenter un exemple " d'objet ", par extension du terme, tiré de ma propre expérience de terrain. Il a comme sujet le statut des femmes et les diverses formes de dévolution des biens familiaux - matériels et immatériels - à l'occasion des mariages en Grèce insulaire et plus particulièrement dans les Sporades septentrionales. Par ailleurs, j'ai développé ces deux thèmes lors mon enseignement durant l'année 2001-2002 comme variantes des changements ou comme exemples des permanences culturelles observées dans les sociétés européennes.

Cet " objet " correspond à la fois aux notions de patrimoine et de tradition mais également aux différents degrés d'adaptabilité des sociétés concernées face aux chocs de la modernité et de la mondialisation - culturelle économique et sociale - actuelles. Sa particularité consiste en la polyvalence et l'importance qu'il revête au sein des sociétés qui les ont inventées et configurées - sinon formatées - au fil des siècles, pour mieux faire face aux avantages et aux contraintes de l'environnement physique, aux modifications du milieu culturel et social, tout en répondant aux aléas historiques et aux fluctuations géopolitiques de la région. Cet exemple devient d'autant plus performant pour la démonstration des manipulations possibles sur le contenu des " objets culturels " si l'on songe que la Grèce assume une tendance volontariste d'intégration des différentes composantes régionales et ceci malgré une forte migration exogène provenant des autres pays balkaniques et du Proche-Orient.

Déjà depuis plusieurs décennies, les sociologues se focalisent sur l'importance des biens matériels en tant qu'"opérateurs" d'une sorte de mutation fondamentale dans l'écologie de l'espèce humaine (Baudrillard J. 2003 p. 17). L'école de Francfort, pessimiste, voyait déjà dans les " industries culturelles "[153] une propagation négative de l'inauthenticité et de la

[153] " Industries culturelles " est un terme introduit en 1947 par TH. W. Adorno et M. Hornheimer dans leur article " La production artistique des biens culturels " de leur ouvrage traduit en français plusieurs années plus tard : *La dialectique de la raison*, Gallimard, Paris, 1974

standardisation superficielle des groupes ethniques et sociaux. La société de consommation, les mass médias, les loisirs, la publicité, une nouvelle idéologie du don, constituent, selon plusieurs auteurs et d'une certaine façon, les " stratégies fatales " conduisant vers une aliénation de l'individu et vers son immersion, au moins dans les sociétés occidentales, dans une culture globalisante et uniforme.

Plus récemment, la crainte de l'effondrement des " cultures-traditions suite à l'effacement de leurs diversités fragmentaires conduit à des réflexions politiques afin de considérer la gravité de cette situation et d'imaginer la modélisation de remèdes, dont l'UNESCO devient le porte-parole avec sa *Déclaration universelle sur la diversité culturelle* (2002 et 2003)[154]. La question de fond reste toujours ouverte : peut-on constater un *échec de la théorie des convergences* (J.-P. Warnier, 2002, p. 20) et croire en un *possible foisonnement des productions culturelles* (*idem*, p.106-107) avec des expressions inattendues et des voies nouvelles ? ou au contraire faudrait-il se résoudre à l'inexorable uniformisation des cultures. D'où l'interrogation sur le titre de ce travail. Faut-il, dans ce sens, considérer que le foisonnement des patrimoines européens se trouve en difficulté ou croire qu'ils traversent une période de renouvellement, de remodelage interne, évitant ainsi la dévitalisation et la stagnation. Aux défenseurs inconditionnels du progrès, dont les excès sont dorénavant connus, s'oppose une version optimiste et humaniste de l'avenir dont le choix n'appartient pas obligatoirement aux dirigeants politiques uniquement, mais à l'ensemble des citoyens.

L'exemple " d'objet " choisi correspond aux règles de transmission du patrimoine au sein d'une société micro-insulaire grecque, celle de Skyros, ayant inventée (?)[155] et reproduit une parenté ancrée sur le statut particulier des femmes et la transmission sexuée des patrimoines[156]. Cet " objet ", aux composantes matérielles et immatérielles, produit de conventions, de compromis, de manipulations, … a traversé les siècles, exprimant des réalités historiques et économiques variables dans le temps et s'adaptant constamment aux nouvelles données des différentes

[154] La déclaration universelle de l'UNESCO est une œuvre, menée par le GERM, conçue pour favoriser une lecture dynamique des événements au présent et pour diffuser le constat que la diversité culturelle ne peut survivre et fructifier que par une pédagogie constante. La Déclaration vise précisément à la mise en place d'un Plan d'action, mondialement reconnu, capable d' "humaniser la mondialisation " selon les termes de Koïchiro Matsuura, Directeur Général actuel de L'UNESCO.

[155] La transmission des biens matériels et immatériels par matrilignages est commune dans une grande partie de l'Archipel mais aussi dans d'autres parties de l'Europe. Néanmoins l'application du système diffère d'un île à l'autre.

[156] Skyros n'est qu'un exemple de microsociété insulaire appartenant au monde égéen que j'ai favorisé dans ce travail parce que j'ai eu la chance d'y renouveler mes enquêtes de terrain, après vingt ans d'absence, pendant deux mois en 2002. L'expérience était frappante pour moi, qui ayant connu l'île en pleine phase de " traditionalisme réactionnaire " (1970-80), retrouvais une société en éclosion, avec une population jeune et active, intégrée dans les systèmes de communications internationales et profitant d'une économie déjà mondialisée.

périodes historiques, pour tracer de nos jour, une voie toute nouvelle d'identité et de diversification culturelle.

Choisies par une heureuse accumulation de coïncidences, il y a un quart de siècle, comme terrain de prédilection pour mes recherches anthropologiques[157], les Sporades septentrionales se sont avérées représentatives des îles mineures de la Mer Egée. Au cours de phases fastes et néfastes, elles furent successivement des "îles maritimes" et des "îles de terriens" (Kolodny : 1974, pp. 52-54). Leurs habitants furent pirates, marins, marchands, éleveurs, agriculteurs, à tour de rôle, et ceci pendant les trois derniers millénaires si l'on en juge par les témoignages mythologiques combinés aux légendes locales et à la recherche archéologique. Ensemble insulaire historiquement cohérent, les Sporades septentrionales - Skyros, Skiathos, Skopélos, Alonissos - se situent sur la ligne de démarcation des deux aires climatiques de la Mer Égée. Au sud c'est l'Égée aride, aiguë, inondée d'une lumière impitoyable qui annonce le désert de la Méditerranée méridionale ; au nord, les terres verdoyantes préfigurent le monde balkanique. Les Sporades basculent entre l'opulence grasse du nord et l'austérité du sud. D'autre part, elles constituent le pont qui jouxte les côtes eurasiatiques. Elles sont donc proches, sinon solidaires, des aléas historiques et des conditions économiques qui forgent les réalités sociales et familiales égéennes de la côte asiatique[158]. Leurs habitants font actuellement face à une modernité accrue, voire la mondialisation. Quelle est dorénavant l'importance de la maison et des biens de prestige pour la structure sociale, quelle est la place que la femme revendique au sein de ces sociétés aux limites géographiques et démographiques perméables en raison des migrations et de l'économie exogène ? Telles sont les questions que j'ai dû affronter à Skyros où je pus enquêter récemment, ayant repris le contact avec les insulaires après une interruption.

Bien évidemment, dans cet exposé s'inscrit une question de société importante – souvent formulée en filigrane par les intéressés - qui se pose inexorablement aux chercheurs en Anthropologie contemporaine : y a t-il vraiment un danger culturel en Europe où les changements se précipitent ou bien s'agit-il d'une phase d'apparition de nouvelles formes de

[157] Ce terrain fut initié dans les années 70 par une recherche menée sur les îles mineures de la Méditerranée par une équipe de l'Unesco, *Insula*, dont je faisais partie, Il devint par la suite, à l'instigation du Professeur J. Guiart, directeur, à l'époque, du Laboratoire d'Ethnologie du Musée de l'Homme, mon propre terrain d'investigation. Dans une première étape j'ai soutenu un mémoire de maîtrise en Ethnologie, à l'université de Paris V, sur "Les costumes de Skyros, implications socioculturelles ", dans la perspective de la rédaction d'un doctorat d'Etat sur les " Structures sociales dans les îles mineures de la Mer Egée " .

[158] Les îles de la mer Egée avaient développé des liens plus étroits avec la côte de l'Asie Mineur qu'avec la Grèce proprement dite. Les agglomérations historiques les plus importantes des îles se trouvent, en effet, sur leur côte orientale, face aux grands centres urbains de la côte asiatique, tandis que les villes maritimes sur la côte grecque n'ont connu un épanouissement réel que depuis l'indépendance de la Grèce (1830). La création de la Grèce moderne et les relations difficiles entre la Grèce et la Turquie ont fait perdre aux îles leurs importance géopolitique et économique, tandis que leur intégration dans la Grèce moderne ne date que des dernières décennies

cultures régionales et de définition des nouvelles frontières culturelles ? Les " objets culturels " et leur manipulation servent, en ce sens, d'indicateurs précieux.

1. Le "matrimoine"[159] dans les îles mineures de la Mer Egée : quel avenir ?

Le monde égéen : le contexte historique et géopolitique

De nos jours, la mer Egée n'est qu'une poche de la Méditerranée, elle-même reléguée aux lisières de nouveaux pôles géopolitiques. L'Archipel[160] est apprécié principalement par un tourisme qui s'extasie sur la transparence du ciel et de la mer plutôt que sur son passé de millénaires turbulents. Les îles " se mondialisent " actuellement, en dépendant de terres de plus en plus éloignées qui les alimentent en touristes, tandis que les littoraux voisins perdent de leur importance, hormis pour l'approvisionnement des denrées alimentaires. Athènes est le "mouillage" le plus proche et le plus accessible aux insulaires, tant la communication entre les îles reste pauvre en dehors de la saison touristique pendant laquelle plusieurs croisières sillonnent la mer et des petits bateaux assurent le transport des estivants d'îlot en îlot. Enfin, et ceci n'est qu'un fait récent, s'est opérée la "réouverture" de la frontière orientale de l'Archipel, c'est-à-dire la communication entre îles grecques et côtes turques, pour des raisons touristiques. En fait, les échanges millénaires entre les côtes européennes de l'Archipel et celles de l'Asie Mineure se sont interrompus avec le début de la désintégration de l'Empire ottoman, à partir de 1830 – date de la création de l'Etat grec moderne - et surtout après l'échange de populations entre la Turquie et la Grèce, à la fin de la Première Guerre mondiale et de la guerre balkanique (1912-1921) [161]

Jusqu'à l'avènement du tourisme, phénomène datant des quarante dernières années, les îles de l'Archipel, dépeuplées et coupées des courants économiques et culturels modernes, sauvegardaient des structures sociales surprenantes, pour ne pas dire incompréhensibles pour les Grecs continentaux, qui persistent encore malgré les mutations intervenues dans la vie insulaire. Il est intéressant d'ajouter que le monde égéen est soumis à des fluctuations quasi-périodiques. Les derniers changements, marqués par l'exode de la population – entre la fin du XIXe et les

[159] Avec l'équipe réunie autour de J. Poirier, vers la fin des années 80 , dont je faisait partie, pour la rédaction de deux volumes d'ethnologie régionale de la Pléiade dédiés à l'Europe nous avons longuement argumenté sur l'adoption du terme " matrimoine " au moins dans une partie des biens matériels et immatériels provenant de l'héritage matrilinéaire. Voir aussi Bruno Martinelli 1987, p. 82-8. 2quipe de Gallimard, et Hellen Hertz Le matrimoine *in Le musée cannibale*, textes réunis par M.-O. Gonseth, J. Hainard et R. Kaehr, Musée d'ethnographie de Neuchâtel, p. 153-167, Suisse, 2002

[160] Les différents archipels de la mer Egée Cyclades, Sporades, etc. sont historiquement connus sous la dénomination " Archipel ", terme romanesque introduit par les voyageurs occidentaux des siècles précédents et en usage encore aujourd'hui.

[161] La Première Guerre mondiale et la guerre balkanique qui lui a succédée ont aggravé les relations entre la Grèce et la Turquie, envenimées par la suite par l'occupation et le partage de Chypre en deux pays suivant la confession des leurs habitants.

dernières décennies du XXe siècle - suivi du reflux migratoire tout récent, s'inscrivent dans une longue tradition de discontinuités, de coupures et de renaissances. Ils ne sont pas les forces motrices d'une forme de stagnation ou d'acculturation, selon le cas, comme on l'a souvent déploré, mais une expérience de renouveau bien connue de l'histoire[162].

La rapidité des changements est aussi un phénomène typique du monde égéen. Signalons, à titre d'exemple, la réussite singulière des sociétés insulaires au cours du XIXe siècle grâce aux initiatives téméraires des armateurs locaux. Ils assuraient le commerce dans toute la Méditerranée orientale et ils ont souvent défié la marine britannique lors du blocus continental. De même, le dernier déclin en date, celui de la première moitié du XXe siècle, dû à une incapacité temporaire du monde marin à s'adapter aux transformations industrielles – voire capitalistes - et à élaborer des équilibres nouveaux pour faire face à la conjoncture néfaste du point de vue géopolitique. A présent, les courbes démographiques, économiques, etc. ne sont plus en chute libre ; elles affichent de l'optimisme. Les structures se modifient, la "vie se renouvelle", l'argent afflue, les changements, …se généralisent ; ils sont frappants.

La mobilité des structures et les traditions dans l'Archipel sont certainement des faits dépendant de la pauvreté des terres, cette "pauvreté heureuse" (Glotz : 1935, p. 13), sans qu'on puisse pour autant parler d'un déterminisme géographique. La terre arable est rare et mince, les métiers de la mer ont été à l'origine des richesses et ceci depuis des millénaires. L'insularité égéenne fait, certainement, plus penser à la communication qu'à l'isolement, tant les hommes, les idées, les techniques et les biens ont ici circulé librement. Depuis l'Antiquité, c'est dans cette partie de la Méditerranée, qui est le ventre mou de l'Eurasie, que les Grecs ont centré leur empire maritime. C'est toujours la mer qui fait vivre la population locale. Pêcheurs, flibustiers, pirates, braconniers de la mer, jusqu'au milieu du XIXe siècle, les Egéens ont su abandonner opportunément les voiliers traditionnels au profit des bateaux à vapeur, jetant ainsi les bases pour l'éclosion de la marine commerciale néo-hellénique[163].

La pauvreté et la fragilité des écosystèmes micro-insulaires en mer Egée sont certainement à l'origine des choix professionnels des habitants. La "vocation maritime" des insulaires n'est certainement pas uniquement le résultat d'un atavisme. Pourtant, la relation entre l'homme, la

[162] Les sources historiques et archéologiques sur le peuplement de l'Archipel sont extrêmement riches dans la bibliographie internationale. Les périodes médiévale et moderne sont moins bien connues, même si les ouvrages en langue grecque écrits par des érudits locaux ou par des universitaires étrangers commencent à proliférer.

[163] De la guerre de Troie aux tiraillements entre la Turquie et la Grèce au sujet du plateau continental égéen le mythe ou l'histoire démontrent combien est importante, pour la géopolitique eurasiatique, la question de la libre circulation dans la Mer Egée.

mer et le littoral n'est pas immuable (Kolodny 1974, pp. 38-56). L'insulaire devient navigateur par volonté, pour réagir à l'absence temporaire d'alternative ou pour profiter de la compensation qu'offre la mer en tant qu'élément de circulation. Par contre, il s'avère un bon paysan dès que les changements de perspectives géopolitiques se modifient. Il reste toujours un habile commerçant. Les métiers de la mer et la monétarisation relativement précoce de l'économie qui en découle avaient favorisé la mise au point de ces structures sociales et familiales particulières, adaptées aux contraintes et aux servitudes du milieu naturel. Elles sont régies par un droit coutumier singulier, en pleine contradiction, tant avec le code civil hellénique qu'avec les traditions successorales et matrimoniales de la Grèce continentale[164]. C'est cette particularité qui constitue en soi l' " objet " de cette étude, objet polyvalent matériel et immatériel, où biens de prestige et moyens de subsistance se mêlent intimement. Il est évident que le statut de la femme, la configuration de la famille et de la parenté, la taille de la maison familiale comme la dévolution des biens matériels à l'occasion des mariages, en suivant les règles locales, respectées même de nos jours, sont les principaux " ingrédients " qui ont permis la reproduction du système jusqu'à l'aube du troisième millénaire.

Structures familiales, transmission de biens et statut de la femme dans l'Archipel.

Un trait caractéristique des sociétés insulaires de la Mer Égée est l'existence, au sein de la même famille de deux lignées parallèles, l'une masculine qui transmet le patronyme, l'autre féminine qui transmet l'habitat et la majeure partie du patrimoine foncier[165] ainsi que les biens de prestige et les objets symboliques qui matérialisent le statut social de la nouvelle famille. Les costumes d'apparat constituent un facteur essentiel dans ce jeu des apparences, où " être, avoir

[164] Ces particularités régionales sont théoriquement devenues caduques avec la parution du nouveau Code Civil (18 février 1983) qui impose l'égalité des sexes et des enfants dans la distribution du patrimoine et abolit l'obligation de la dot. Néanmoins, sur le terrain on observe une inflation des prestations matrimoniales sous forme de dons.

[165] Les variantes des structures familiales et des droits successoraux coutumiers en vigueur parmi les insulaires sont nombreuses pour établir ici les multiples références bibliographiques, d'autant plus que la majorité des références sont en grec. Toutefois l'ouvrage de Bernard Wernier *La genèse sociale des sentiments, aînés et cadets dans l'île de Karpathos*, Editions de l'EHESC Paris 1991, est la meilleure référence en français sur ce thème avec une bibliographie abondante. Deux précédents articles du même auteur, Emigration et déreglement du marché matrimonial, *Actes de recherche en sciences sociales*, XV(1977), 31-58 et La circulation des biens, de la main d'œuvre et des prénoms à Karpathos, *Actes de la recherche en sciences sociales*, XXXI(1980), 63-78, contiennent ses premières approches de terrain. Georges Augustins déjà dans son ouvrage *Comment se perpétuer ? Devenir des lignées et des destins des patrimoines dans lers paysanneries européens*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1989 consacre trois passages aux structures sociales dans les îles de la mer Egée et les règles qui régissent les mariages ; p. 156, 285-288, 373-374, basé sur les travaux de Ioanna Béopoulou sur la commune de Triceri, de Sissy Capétanakis sur Elymbos, village de Karphathos, ainsi que celui de Maria Kouroucli, sur Corfou. Michael Herzfeld, Margaret Kenna, Harry Levy, Roberta Chapiro et Peter Loïsos ont également abordé la question de la dévolution du patrimoine en Grèce et à Chypre (Cf. bibliographie). Par ailleurs, la thèse de Madame Maria Trapezanlidou *Skyros dans l'histoire contemporaine de la Grèce* , soutenue à Paris I en 1989 et rassemblant plusieurs témoignages historiques sur la structure sociale de Skyros des trois derniers siècle, est également précieuse pour la compréhension et la mise en place des solutions patrimoniales dans les îles de la Mer Egée.

et paraître "[166] fusionnent. Il est complété par la richesse de *l'aloni*, c'est-à-dire des objets constituant le décor festif de la maison[167]. Chacune des deux lignées a son patrimoine sexué, transmis de façon bilinéaire mais sexuée : de père en fils et de mère en fille ; dans ce dernier cas, la transmission se faisait à l'occasion du mariage et il serait plus juste de parler de " matrimoine "[168]. Par contre, les garçons héritaient, à la mort de leur père, de ses biens – numéraires, outils de travail, bateaux etc. -, à l'exception bien évidemment de la partie ayant servi à la dotation des filles cadettes. En effet, selon le droit coutumier, la fille aînée était dotée de la quasi-totalité des biens de sa mère[169] tandis que les filles cadettes, si elles n'avaient pas la chance de profiter des biens d'une parente latérale ou d'une dot constituée par sa famille, restaient célibataires au service de la sœur aînée.

Le mari habite évidemment, le plus souvent, chez l'épouse. Traditionnellement, aucun mariage n'était contracté sans que la femme puisse offrir le foyer de la nouvelle famille. A l'occasion du mariage d'une fille aînée, la famille de celle-ci (ses parents, ses frères et sœurs cadettes) s'installaient dans une nouvelle maison, située dans la proximité de la première[170], tandis que la

[166] Les interférences entre les costumes traditionnels de Skyros et la structure sociale furent le sujet de mon mémoire de maîtrise d'ethnologie général, rédigé sous la direction de P.-H. Stahl et soutenue à Paris V et en 1981, intitulé *: Les costumes traditionnels de Skyros.*

[167] Il s'agit d'objets en cuivre ouvragé, assiettes, aiguières, plateaux etc. d'origine gréco-orientale commune dans l'ensemble du monde balkanique et datant de l'époque ottomane. Ces objets souvent argentés ou étamés étaient aussi bien utilitaires que décoratifs. Exposés lors des fêtes et surtout pendant les cérémonies de mariage sur les murs de la maison et la cheminée, ils servaient comme récipients même si leur valeur " classificatoire " ne dépendait ni de leur qualité, ni de leur taille. De nombreuses études en langue grecque traitent de leur valeur esthétique, des ateliers de production et de leur diffusion, qui va de la mer Ionienne aux confins de l'Anatolie. L'*aloni* est également composée de plusieurs types de poteries, faïences, porcelaines et d'objets en verre issus de différents lieux de fabrications et de différentes époques. Quant à leur valeur vénale et symbolique, elle est régie selon un code interne à la société insulaire. Très vraisemblablement, la majorité de ces objets provient de naufrages ou de pillages de bateaux commerciaux qui assuraient jadis le commerce maritime entre Constantinople et les différents centres commerciaux de la Méditerranée orientale ou occidentale.

[168] Nous avons forgé ce terme, il y a quinze ans, avec Jean Poirier directeur de la partie anthropologique de la Pléiade, chez Gallimard, au sein d'une cellule de réflexion, lors de la rédaction des volumes sur les mœurs et la préparation de celui qui devrait être dédié aux cultures européennes. Il signifie les biens transmissibles par lignée féminine et constituant la propriété des femmes -biens économiques mais aussi symboliques et rituels - même lorsque les pères, les époux ou les frères participent à leurs constitutions ou à leur enrichissement. Nous avons préféré le terme " matrimoine " au terme patrimoine des femmes, celui-ci signifiant en réalité les biens légués par le père. Nous avons été inspirés par l'exemple de la langue dite maternelle même si elle est parlée par les deux parents et par soucis de réévaluation de la place de la femme au sein des sociétés traditionnelles.

[169] Le droit d'aînesse des filles est témoigné par plusieurs voyageurs mais aussi par les édits des Evêchés insulaires condamnant les familles qui pratiquaient cette discrimination entre les enfants. Plusieurs révoltes populaires sont relatées dans les archives insulaires – dont une grande partie est actuellement en voie de publication en grec par une équipe dont je fais partie - à l'instigation des " pauvres " incapables de doter leurs filles ou de trouver des épouses pour leurs fils cadets. Les premiers témoignages fiables sur l'étendue du droit d'aînesse des filles nous sont parvenus de l'enquête menée par George Ludvich von Maurer, conseiller du premier roi de Grèce, Otto, dans son ouvrage monumental *Das Griechische Folk*, Hedelberg 1835, dans lequel est présenté sous forme d'enquête et de questionnaires distribués dans toutes les localités du pays le droit coutumier des Grecs au début du XIXe siècle. La recherche sur les particularités du droit familial a intéressé plusieurs chercheurs grecs anthropologues, et surtout des juristes lors de la mise au point du nouveau code civil de la Grèce de 1983.

[170] Les maisons des femmes consanguines se trouvaient dans le même quartier et souvent, en l'absence de terrains disponibles, les insulaires ont élaboré un système complexe de propriété horizontale qui, au gré des mariages et des héritages,

maison familiale devenait le domicile du nouveau couple, avec l'essentiel des objets de prestige qui constituaient son décor festif, *l'aloni*. Les broderies en soie et les tissages, sous forme de coussins, des serviettes décoratives ou de tableaux - accrochés aux murs et aux poutres de la mezzanine - faisaient aussi partie du " matrimoine "[171].

Cette règle de résidence matri-uxorilocale, résultat de longues manipulations sociales, n'était pas sans conséquences sur le plan de l'évolution individuelle et quant à l'élaboration de stratégies capables de reproduire le *statu quo*. Les plus anciens des documents écrits qui permettent de déceler ces stratégies familiales remontent au XVIe siècle. Il s'agit de " contrats de mariage " qui décrivent en détail les biens mobiliers et immobiliers constituant les différentes dots (Y. de Sike : Eurasie) accordées aux filles et parfois aux garçons, en vue des fiançailles ou du mariage. Mais, ces documents ne sont que des repères relatifs dans le temps ; ils donnent de dates *post quem* .

Il est évident que le mariage ne comporte pas dans les Sporades, ni dans les autres localités maritimes de la Mer Égée où les structures sociales sont semblables, une rupture dans la vie d'une femme, comme c'est le cas en Grèce continentale et dans le Sud Est européen en général. La femme insulaire n'est jamais engloutie dans la famille étendue de son mari, "destin misérable de la femme" déploré dans la poésie et les contes populaires des autres régions balkaniques (Y. de Sike : mariages d'ailleurs).

L'autonomie de l'épouse dans les îles se renforçait par le droit qui lui était reconnu de contracter des actes tels que donations, ventes de biens immobiliers, testaments, etc., comme en témoignent plusieurs documents de ce type signés par les femmes propriétaires[172]. Elle disposait de ses biens indépendamment de la volonté de son mari. Par ailleurs, le droit coutumier interdisait au mari de disposer des biens familiaux fonciers, même acquis par lui-même, sans le consentement de sa femme. En cas de décès de l'épouse, pour un couple sans enfants, le mari héritait seulement de la "*klimostrommi*", c'est-à-dire de la literie de la couche conjugale. Cette

---

provoque un imbroglio juridique entre les propriétaires du sol et la " propriété de l'air ". Cette disposition des maisons en hauteur avec des réseaux de communication en escaliers et à travers les terrasses, augmentait, dans le passé, la valeur défensive des agglomérations (**voir ci-dessous p. XX** à définir par la mise en page).

[171] À cet égard, les motifs de broderie mais aussi les recettes et les mélanges pour obtenir de nouvelles couleurs constituaient des " secrets de familles " transmis de mère en fille. Jadis, même les filles des familles riches étaient censées broder et tisser. De nos jours, la vente des broderies " à l'ancienne " constitue, au moins à Skyros, un marché important.

[172] Les archives des actes notariaux de Skyros étudiées par différents savants locaux (avocats, juristes, philologues, historiens) ont été publiées grâce à l'appui du journal local *Nouvelles de Skyros*, sous forme de tirés à part entre 1970 et 1999. Des travaux semblables sont menés dans les archives d'autres îles dispersées dans les diverses publications locales. Les travaux des ethnologues, surtout étrangers, se basent souvent sur la tradition orale et rarement sur les documents écrits, abondants pourtant dans le cas de la Grèce insulaire.

coutume, étonnante pour le milieu populaire européen est attestée par plusieurs documents datés du XVIe au XIXe siècle ; elle était pratiquée à Skyros, sous forme de "punition" d'un veuf "joyeux",c'est à dire volage, il y a encore peu d'années.

Une preuve supplémentaire du statut privilégié de la femme est sa possibilité de garder son patronyme pendant toute sa vie (B. Vernier , 1991 p. 103-144). Dans les relations quotidiennes et dans l'usage oral, une femme est la fille d'une X, ou plus rarement d'un Y et non pas l'épouse d'un Z. L'habitude remonte, elle aussi, au moins au XVIe siècle, comme en témoignent plusieurs contrats de mariage où la future épousée est désignée socialement par référence à sa mère[173]. Même de nos jours, une femme mariée peut porter et transmettre à ses enfants, en guise de nom de famille, le prénom de son père, et plus rarement celui de sa mère, quand l'époux est mort ou absent depuis longtemps, et qu'il ne constitue plus un point de repère pour la collectivité. Ce nouveau mon de famille a valeur de surnom usuel et vernaculaire tandis que les personnes gardent leur patronyme pour leur fiche d'état civil : les garçons depuis qu'ils intègrent le service militaire, les filles lorsqu'elles s'éloignent de l'île pour suivre des études supérieures.

Encore plus rare est la transmission du patronyme de la mère aux enfants dans le contexte de stratégies matrimoniales dont le but est de donner aux enfants le statut social de la mère : c'est le cas d'une hypogamie de la femme, ou jadis dans le cas du mariage d'une insulaire avec un " étranger "[174]. Toutefois, il est important de noter ici qu'une grande partie des noms de famille insulaires dérive de prénoms féminins tandis que dans la Grèce continentale ils se basent sur les prénoms masculins et désignent les personnes qui les portent comme fils ou fille d'un tel, grâce à des sous-fixes adéquats[175].

Le mode de résidence influence évidemment l'éducation des enfants du jeune couple qui grandissent au sein de la famille maternelle, entourés des lignées féminines de celle-ci : les

[173] Bien évidemment il est difficile de savoir s'il s'agit d'une hypogamie au niveau du couple parental ou d'un hommage rendu en particulier aux personnes concernées, en raison de leur valeur individuelle. Par ailleurs, même de nos jours, les femmes capables d'innover en matière de broderie ou de tissage, celles qui chantent bien les mélodies anciennes, qui racontent "des histoires du passé" ou excellent en matière de recettes culinaires traditionnelles s'assurent une grande popularité. La tradition orale nous laisse supposer que les mêmes qualités accordaient jadis aux femmes des privilèges particuliers, en dehors des règles de la stratification sociale.

[174] L'étranger peut aussi bien être un homme originaire d'une île voisine, un Grec du continent, un marin, un fonctionnaire ou un réfugié de guerre à partir de 1920 lorsque plusieurs Grecs originaires de l'Asie Mineure ont tenté de s'installer dans les îles. D'habitude, il s'agit de mariages entre Grecs orthodoxes et " Latins ", c'est à dire les Grecs catholiques –minoritaires - installés sur les Cyclades n'étaient pas appréciés en tant que époux potentiels par la majorité des orthodoxes et ils étaient contraints à l'endogamie

[175] Dans une grande partie de la Grèce continentale les noms de famille se composent d'un prénom masculin avec le suffixe – poulos ce qui signifie fils de celui –ci et par extension –poulou, en génitive possessive, fille de celui-ci. Ailleurs le suffixe –akos, -akou définit le même type de parenté agnatique.

enfants nés de sœurs étaient élevés ensemble, alors que ceux nés des frères étaient élevés dans les familles de leurs épouses, au milieu des parentes consanguines. Les liens entre cousins et cousines étaient plus ou moins serrés suivant la proximité des maisons et les liens entre les mères et non pas selon le patronyme. Les liens de parenté s'élargissent ou s'approfondissent par l'établissement de parentés spirituelles constituées entre les personnes et les familles avec les témoins de mariage et les parrains des enfants[176], qui jouent dans le contexte du monde orthodoxe un rôle très important.

Ayant grandi "chez sa mère", l'homme se déplaçait en se mariant - doté d'un trousseau que la mère lui préparait dès sa prime jeunesse - pour s'installer chez sa femme, dans la famille de celle-ci, en connivence avec sa parenté pour exploiter, avec les autres gendres les biens de la lignée féminine[177]. Le jeune couple et ses enfants entretenaient des relations affectives et des liens de solidarité économique privilégiés avec les parents de la femme et toute sa parenté matrilatérale. Et comme chaque famille investissait sa fortune matérielle et symbolique sur la fille aînée, le mari de celle-ci avait, en quelque sorte, la préséance sur les époux des sœurs cadettes, quant le droit d'aînesse de celle-ci n'impliquait pas le célibat des filles cadettes.

En effet, dans certaines autres îles de la Mer Égée – surtout dans le Dodécanèse -, la règle de résidence est associée à un système favorisant la primogéniture bilatérale. Ce sont les aînés de chaque sexe qui ont alors droit aux "patrimoines sexués" et, par conséquent, les seuls à profiter du marché matrimonial (B. Vernier, 1991, 53-74). Ailleurs, les "patrimoines sexués" sont partagés selon le sexe des enfants sans droit de primogéniture bilatérale, mais avec une obligation morale pour les hommes de la famille d'investir leurs biens personnels dans la constitution des dots des filles[178]. Toutefois, les biens symboliques étaient toujours transmis aux filles aînées. Les filles cadettes profitaient des dons de la parentèle matrilatérale, surtout des tantes/marraines et de nouvelles acquisitions d'objets de prestige.

---

[176] Selon une règle commune dans plusieurs localités grecques, les sœurs cadettes constituent les marraines idéales pour les enfants des sœurs aînées. Les enfants, en cas de célibat de la sœur cadette, constituaient les héritiers " moraux " de cette dernière. Les parrains des garçons provenaient d'habitude de la parentèle du père.

[177] Plusieurs contes populaires et des chants traditionnels rendent compte de cette réalité, frappante pour les Grecs originaires du continent où la patrilocalité constitue la règle. Les épouses " introduites " dans les îles se sentent rapidement exclues de la famille de leur époux, ne profitant que rarement des biens familiaux et ne participant pas aux solidarités féminines. La coutume devient moins " étrange " dans le cas d'installation sur l'île d'un gendre étranger, étant donné que celui-ci, de toute façon, ne possédait pas de foyer sur place.

[178] Plusieurs hommes expatriés jadis en Amérique, ou plus récemment en Australie, ont largement contribué à la constitution des dots de leurs sœurs, ou ils ont assuré leurs études supérieures. Ils se sont en suite préoccupés de leur propre " *apokatastasi* " -littéralement rétablissement – c'est-à-dire de leur mariage. Ces mariages, contractés de préférence avec des jeunes filles originaires des îles, ont provoqué une migration massive des cadettes, qui cette fois se sont installées définitivement à l'étranger.Un film grec de fiction récent " *oi nyfes* ", les mariées retrace d'une façon émouvante le sort de ces jeunes femmes envoyées outre mer pour se marier avec un quasi-inconnu.

Notons encore que des cadettes devaient se constituer une dot grâce à un travail rémunéré hors de leur lieu d'origine pour avoir accès au " marché " du mariage. La migration féminine provenant des îles vers les centres urbains - traditionnellement comme main-d'œuvre domestique à Constantinople, à Izmir et ensuite à Athènes et Salonique, - est comparable à la migration masculine vers les centres urbains et outre atlantique. Ceci, tant au niveau des causes qu'au niveau des résultats par rapport aux structures locales et face aux changements sociaux et culturels intervenus dans des micro sociétés insulaires (B. Wernier 1991, p. 178-187) depuis le début du XXe siècle. La migration temporaire des jeunes femmes pour se " faire une dot " est évidemment plus ancienne que les migrations définitives des jeunes filles vers l'Amérique et l'Australie, qui allaient à la rencontre de leurs futurs époux émigré et originaire des îles (voir aussi note 26).

Par ailleurs, les jeunes femmes qui avaient migré pour " faire leur dot " ont introduit une fois de retour à l'île une hygiène urbaine et imposé les premières innovations en matière d'habitat, d'ameublement et d'enrichissement des " traditions artisanales féminines ". Elles ont en effet enrichi les motifs de broderies traditionnelles inspirés des modèles en vogue dans les villes, elles ont valorisé les costumes traditionnels et surtout contribué à la formation d'un marché interne : disposant de numéraire elles ont acheté des costumes, des bijoux et d'autres biens de prestige, des objets auxquels elles n'avaient pas accès en tant que cadettes, ou des objets provenant des " classes " supérieure, dans le but de s'assurer une " *anakatataxi* ", une réévaluation de leur grade d'épouses potentielles. Les innovations introduites par les cadettes – habituées aux facilités de la vie urbaine et ayant elles-mêmes un profil économique supérieur comparé à l'appauvrissement structurel des sociétés insulaires - constituent une sorte d'introduction à la modernisation actuelle. Elles ont préparé les esprits au renversement des structures héréditaires, elles-mêmes soumises aux conjonctures du passé…

Cette présentation schématique ne couvre évidemment pas toutes les possibilités de réajustement du droit coutumier en matière de dévolution des biens selon les conditions particulières de chacune des localités insulaires ou l'adaptabilité des stratégies élaborées par les groupes familiaux dans le dessin de leur valorisation. Parce que le fait de bien marier les filles de la famille fait, toujours, partie du prestige d'une lignée masculine et que c'est le gage d'un mariage réussi pour les garçons[179].

[179] Il est important de noter que les " faiseuses de mariages " toujours en activité " passive " dans les îles ventent les qualités d'homme d'honneur des jeunes qui prennent soin de *l'apokatastassi* de leur sœurs, c'est à dire qu'ils assurent à leur sœurs, à défaut d'un mari convenable, des études et un métier honorable.

Les règles de transmission des biens sont souvent associées dans les îles à une règle de transmission des prénoms, que l'on caractérise comme *anastassi*, c'est-à-dire résurrection (Cf. aussi B. Vernier 1991 p. **XXX**). Elle est soumise à un principe d'alternance des prénoms, tant dans la lignée féminine que dans la lignée masculine : la fille aînée prend toujours le prénom de la grand-mère maternelle, le fils aîné celui du grand-père paternel ; dans la génération des cadets, la règle s'inverse. Le prénom contribue en grande partie à définir le prestige d'une personne au sein de sa parenté ; il sert de support à une filiation cognatique et exprime symboliquement l'existence matérielle de deux "patrimoines sexués". Dans le cas d'un troisième enfant, le choix du prénom est l'objet de compromis et de stratégies savantes. Par exemple, la transmission du prénom de la grand-mère paternelle[180] ne constituait pas une règle intangible et ceci au détriment de l'équité du pouvoir symbolique entre les deux groupes alliés. La deuxième fille peut prendre le prénom d'une parente maternelle sans héritière directe pour se voir dotée (*post mortem* d'habitude) de ses biens. L'origine de la fortune et celle du prénom sont souvent associées. Cette corrélation détermine une politique d'adoption de jeunes filles cadettes par les parentes consanguines de la mère et à l'inverse elle a inspiré le choix de la marraine parmi les sœurs cadettes de la mère. La transmission d'un "matrimoine" à une héritière indirecte, au détriment d'un héritier direct, n'est pas attestée.

Le nouveau-né acquiert son identité sociale par son patronyme qui autorise son intégration dans une famille étendue, composée des parents et des alliés. Cette structure complexe appelée "*soi*" ou "*genia*" fait appel tant aux lignées féminines qu'aux lignées masculines des deux parents à la fois. D'habitude, la cérémonie la plus importante marquant son intégration dans la société est la présentation de l'enfant à la grand-mère paternelle, après la cérémonie des relevailles de la jeune mère.

Cependant, l'importance de la famille nucléaire reste primordiale. Son statut social dépend de la renommée de la lignée agnatique, mais surtout du quartier dans lequel se trouve la résidence, c'est-à-dire du statut de la lignée féminine, celle de l'épouse/mère. Il est évident que les quartiers résidentiels sont formés sur la base des lignées féminines, détentrices des maisons et des terrains à bâtir[181]. Dans les regroupements de maisons se sont donc implantées des familles nucléaires portant des noms différents mais ayant une consanguinité féminine. De ces règles

[180] Le prénom de celle-ci était " honoré" par son attribution à la fille aînée de sa fille aînée. L'absence d'une tante paternelle pesait beaucoup sur le choix de la fille qui devrait prendre le prénom de la grand-mère paternelle, n'ayant pas une descendante " légitime " pour honorer son prénom lors de *l'anastassi*..

[181] Signalons l'existence d'un droit coutumier très élaboré qui régit la propriété horizontale dans toutes les îles de la Mer Egée – respecté même de nos jours en matière de propriété -. Il est évident, que jusqu'à la fin du XIXe siècle l'absence d'espace vital pour l'épanouissement des villages perchés autour des *castra* - les citadelles anciennes et médiévales - imposait des habitations superposées appartenant à des familles nucléaires apparentées.

contradictoires découle un statut privilégié de la femme au niveau social, symbolique et économique. Le jeune couple entretient des relations affectives et des liens de solidarité économique privilégiés avec les parents de la femme et toute sa parenté matrilatérale.

Pour mieux se rendre compte de la particularité des stratégies familiales et matrimoniales du monde égéen, il suffit de se référer au droit coutumier et aux us en vigueur dans le reste de l'aire culturelle environnante, jusqu'aux dernières décennies du XXe siècle. Dans le contexte patrilocal et virilocal de la Grèce continentale (Y de Sike, *mariages d'ailleurs*) où le mariage est exogame, la femme coupée de sa propre parenté se trouve confrontée à l'hostilité d'une autre femme, la mère de l'époux, qui considère cette "étrangère" comme la rivale par excellence sur le plan de la gestion de la maison et de l'autorité domestique. La jeune épouse ne présente d'intérêt pour la lignée de son mari que si elle engendre des garçons, seuls capables de perpétuer le nom de la famille et de "garder le foyer allumé". Dans le cadre de la société traditionnelle, ce n'est que la naissance des enfants qui confirme le mariage et rapproche les groupes alliés dans une solidarité parentale. Ce drame intense de séparation et d'incorporation conditionnelle marque la personnalité de la femme et, d'une certaine façon, l'ambiguïté des relations mère-enfants et plus particulièrement entre la mère et le fils aîné, ce qui est particulièrement souligné par la tradition orale dans les Balkans, avec une forte dramatisation. La séparation de la jeune mariée de sa famille doit être contrebalancée par sa fusion dans un autre groupe familial qui n'est pas entièrement assumée que grâce à la naissance du premier garçon. Le fils aîné sert donc à la mère de justification, " de certificat habilitant " qui exerce en réalité un pouvoir médiatique entre les deux maisons rivales et pourtant alliées.

Il va de soi que les attitudes sont inverses dans les îles où le "départ" des fils de la maison engendre des relations ambiguës entre ceux-ci et la mère. Ils se reprochent mutuellement une indifférence sentimentale au profit des femmes alliées ou consanguines. Par contre, fils et père sont solidaires et complices dans le cadre des activités professionnelles et face aux obligations sociales et rituelles. En fait, les patrilignages se regroupent grâce aux fraternités religieuses qui souvent, dans les sociétés insulaires, sont représentatives des segmentations sociales[182]. L'organisation des fêtes patronales, l'appartenance à une paroisse - pas obligatoirement celle du quartier d'habitation -, l'admission parmi les bienfaiteurs ou les donateurs d'une chapelle - urbaine ou rurale- sont des signes infaillibles de la stratification sociale parmi les hommes, autant que le port des costumes d'apparat exprimait l'appartenance à un rang social déterminé

[182] La présence dans les îles de la Mer Egée de plusieurs églises et de monastères dotés de biens fonciers importants est certainement une stratégie de préservation des biens remontant à l'époque de la domination ottomane. La Sublime Porte fut en réalité respectueuse de l'Eglise et des " fondations " monastiques.

pour les femmes[183]. Signalons par ailleurs que les églises paroissiales se trouvent au centre des quartiers issus de la stratification sociale, eux-mêmes constitués par groupements des familles nucléaires des femmes consanguines.

Dans le cadre de la famille traditionnelle, les relations entre frères et sœurs étaient régies par des codes soumis aux notions d'honneur et de honte. Il y avait peu de place pour contester les inégalités apparentes de statut entre eux, consécutives aux dispositions du droit coutumier. Au grand étonnement des voyageurs européens du XVIIIe siècle, les garçons se laissaient déposséder du patrimoine sans aucune contestation pour assurer des mariages honorables aux sœurs ; de même que de nos jours encore, les salaires des frères peuvent être " réquisitionnés " pour arrondir les numéraires d'une dot. Cependant, hormis la compensation morale obtenue par ce comportement honorable, cette générosité apparente est, en réalité, le seul moyen efficace pour accéder au marché matrimonial ; il ouvre la voie vers l'obtention d'une épouse également bien dotée, d'autant mieux que le jeune homme accomplit à la perfection ses devoirs de frère.

Pour revenir à l'univers des Sporades septentrionales, il faut ajouter que les stratégies matrimoniales visant à contrôler la transmission des biens fonciers et symboliques étaient pleinement opérationnelles grâce à la règle d'endogamie sociale et géographique. Il est évident que le contrôle des terres jouait un rôle primordial dans le cadre d'une économie agraire, basée sur l'élevage et l'agriculture, favorisant ainsi les lignées féminines. La monétarisation de l'économie, du fait des activités maritimes et commerciales et tout récemment de l'afflux des touristes, provoquent maintenant, par contre, une valorisation des lignées masculines, productrices de nouvelles richesses et en contact direct avec l'économie tertiaire. Ajoutons encore deux paramètres qui modifient les structures traditionnelles : il s'agit de l'incorporation de migrants de réfugiés de la guerre Balkanique reflués de l'Asie Mineure, à partir de 1923, et de fonctionnaires installés dans la deuxième moitié du XXe siècle. Dans les dernières années enfin, avec la prolifération des nouvelles constructions sont venus s'implanter sur les îles de professionnels du bâtiment venus s provenant de différents balkaniques qui se sont intallés en Grèce même dans les îles les plus éloignées[184]. A ces mouvements de migration positive s'ajoute

[183] Le costume traditionnel, composé de braies bouffantes, d'une chemise sans col et de sandales en cuir, était couramment porté par les hommes âgés à Skyros jusqu'à la fin du XXe siècle. Il a disparu avec la mort des derniers bergers qui se faisaient un honneur de ne s'habiller en " costumes de ville " que lors de leurs déplacements à Athènes. Par contre, la reprise des traditions carnavalesques devient l'occasion pour les jeunes d'endosser les costumes de leurs ancêtres, hormis quelques mariages entre inconditionnels de la tradition qui préfèrent les habits de fête locaux aux modes urbaines actuelles.

[184] On évalue à million le nombre d'Albanais installés en Grèce depuis la chute du régime communiste ainsi quà un demi million les originaires d'autres pays de l'Europe de l'Est. Les grands chantiers de travaux publics liés aux jeux olympiques, entre la construction des autoroutes ou les installations athlétiques proprement dites, ont absorbé presque la moitié d'immigrant. Le reste s'est éparpillé dans les régions agricoles où ils s'impliquent à la culture des oliveraies, des vignobles etc. Enfin plusieurs milliers d'immigrants, parmi les plus éduqués, se sont engagés dans les entreprises touristiques, la restauration, les services hôteliers et le commerce avec leurs pays d'origine.

en corollaire le déplacement de l'habitat traditionnel soit par la création de nouveaux quartiers aux abords des anciens bourgs, soit par le déplacement de la population vers les ports naturels et les côtes qui sont devenues les terres valorisées, sources d'enrichissement.

En effet, dans la majorité des îles de la mer Egée, l'habitat historique est perché sur une colline, autour d'un "*castro*", forteresse dans laquelle hommes et bêtes trouvaient refuge en cas de danger, jusqu'à la moitié du XIXe siècle. Ces déplacements dans l'espace insulaire[185] déstabilisent le champ sémiotique traditionnel qui considérait la maison de par sa place et son décor intérieur comme signe de la stratification sociale (Y. de Sike *: objets et mondes*). La femme n'est plus actuellement la propriétaire exclusive du foyer surtout si celui-ci aété bâti avec l'argent produit sur place ou importé par les hommes. L'homme, de son côté, n'ayant que rarement droit aux terrains dans les agglomérations historiques, préfère, lors du mariage, la néolocalité favorable à son pouvoir et aux nouveaux critères de sociabilité : avoir une maison moderne hors des contraintes des quartiers traditionnels et des pesanteurs familiales imposées par les coutumes " anciennes ", surtout la cohabitation avec les parentes âgées de l'épouse.

La femme de son côté, tout en conservant sa maison-dot dans le village qu'elle loue à l'occasion aux touristes, habite elle aussi désormais volontiers les nouveaux quartiers, dans une maison nouvelle, " offerte " par son époux, selon les modèles des familles modernes diffusés par les feuilletons télévisés, où l'homme est le maître de la maison et le pilier de la famille. Par ailleurs, le plus souvent, les nouvelles règles financières permettent la construction d'une maison sur un terrain appartenant à une femme avec un emprunt contracté auprès d'une banque au nom des deux époux. La solidarité familiale et l'entraide entre amis ne suffisent plus pour construire une maison, dont la taille, le prix et les commodités dépassent de loin les anciens critères d'un habitat convenable.

La dernière étape de l'évolution est la présence officielle de la femme sur le marché du travail local ; jadis rentière, elle gère actuellement la plupart des boutiques qui se trouvent au centre des agglomérations historiques. Ce sont des magasins d'alimentation, et surtout des boutiques de produits touristiques correspondant aux goûts de la clientèle étrangère. Parallèlement, une nouvelle catégorie de magasins fait son apparition dans les îles : ils vendent des objets de décoration qui garnissent les listes de mariage, qui s'échangent comme cadeaux à l'occasion des

[185] Ajoutons aussi qu'en dehors des aspirations locales pour la mode locale pour une maison " neuve et saine ", les tremblements de terre et les déplacements obligatoires des bourgs vers des terrains plus plats accentuent la désertification des anciens villages. Ceux-ci deviennent la cible préférentielle des vacanciers, Grecs ou étrangers, épris de vieilles pierres. Par exemple, l'ancien bourg d'Alonnissos, abandonné par les locaux déplacés vers la côte, est actuellement prisé par une "colonie" d'intellectuels étrangers.

fêtes et des anniversaires des adultes[186]. " L'économie florissante permet des fantaisies valorisantes " selon l'expression d'une informatrice " et ces fantaisies nous servent de nouveaux repères, puisque les anciens se sont déjà évanouis " !.

Trois visages d'Eve.

Il y a vingt ans, un événement majeur se produisait à Skyros : c'était la décision du gouvernement grec de construire un grand aéroport militaire sur l'unique plaine adéquate, au nord de l'île[187]. Les terres arables étaient progressivement rachetées par l'Etat, comme les pâturages des collines environnantes et une large zone forestière, afin de relier l'aéroport avec un petit port sur la côte ouest de l'île où aboutissent des pipe-lines assurant l'approvisionnement du site en carburant. La plus grande partie de ces terres appartenait à de petits propriétaires qui cultivaient jadis des céréales[188]. Néanmoins, grâce à l'importance géopolitique de l'île[189], le prix d'achat fut élevé.

Une partie des familles des paysans expropriés disposait ainsi d'un argent liquide inespéré qu'elles ont investi rapidement dans l'achat d'appartements dans les grands centres urbains, de préférence à Athènes. Ces appartements, destinés à fournir des dots pour les jeunes filles, facilitaient les déplacements de celles-ci hors de Skyros, en quête d'un meilleur avenir. Le départ des aînées entraînait les cadettes et, dans leur sillage, les familles aisées se sont déplacées aussi vers les villes. La migration des femmes a été parallèle à la migration des hommes qui cherchaient des emplois " terrestres ", s'enrôlaient dans la marine ou suivaient des études supérieures. En absence d'une aristocratie héréditaire, l'argent et le degré d'instruction

[186] Traditionnellement en Grèce, on fête le jour du saint éponyme d'une personne. L'anniversaire est l'occasion de réjouissances pour les enfants, mais rarement dans le cas des adultes ; cette solution est retenue uniquement si le prénom n'a pas de correspondance dans le calendrier religieux de l'Eglise orthodoxe.

[187] Le choix de Skyros pour l'installation de cet aéroport, destiné à renforcer la protection du plateau continental de la Mer Egée, était fonction de l'emplacement opportun de l'île entre les côtes grecques et turques, de l'orientation de la plaine ouverte au nord ce qui facilite les atterrissages, ainsi que la présence des collines autour de la plaine qui évidées servent d'abris souterrains pour les avions militaires stationnant sur place.

[188] Les champs n'étaient plus cultivés dans les années 1970-1980 parce que la production n'était plus rentable et la main d'œuvre locale manquait cruellement. Une flore fourragère s'était étendue sur le site, où broutaient paisiblement quelques troupeaux de moutons et de chèvres. Par ailleurs, un petit village construit aux abords de la plaine, habité de façon saisonnière lors les moissons et des semailles, tombait déjà en ruines ; un ensemble de moulins à vent installés sur les collines et les côtes ventées était aussi abandonné. Leur nombre est si important que l'on peut supposer qu'ils étaient jadis utilisés pour moudre les céréales importées d'ailleurs (Egypte ou Ukraine) que les armateurs grecs transformaient en farine en route avant de les vendre à Constantinople ou aux autres centres urbains.

[189] La construction de l'aéroport fut l'occasion de la réalisation d'une fouille archéologique d'une grande importance. Il a permis la mise à jour d'une ville préhistorique fortifiée installée sur un petit promontoire face à mer. Les trouvailles archéologiques prouvent l'intensité des liens commerciaux que cette ville entretenait avec les littoraux de toute l'aire égéenne, grâce à l'emplacement exceptionnel de Skyros, île à la croisée des routes maritimes et des échanges commerciaux.

assurent, aux hommes et aux femmes de la Grèce contemporaine, une promotion sociale et leur intégration dans la bourgeoisie ascendante.

Ainsi, à l'aube de l'ère touristique et des grands travaux publics Skyros se trouvait dévitalisée. La jeunesse active s'installait dans les villes de la Grèce continentale, privant l'île d'une main d'œuvre mais aussi d'une élite ; parce que les jeunes des deux sexes ne revenaient plus sur place une fois le cursus universitaire achevé ou l'expérience professionnelle acquise. En hiver, la population avait chuté à quelques centaines de personnes pour remonter à deux mille personnes en été grâce aux vacances scolaires durant lesquelles les familles et les jeunes revenaient sur place pour profiter de la mer et de l'air " le plus pur de la mer Egée ", à en croire les affirmations des Skyriani.

Avec le temps, les travaux de l'aéroport se sont doublés de travaux gigantesques, au sud de l'île, destinés à la construction d'une base navale et d'une station de sous-marins dans le port naturel des *Treis Bouques*, des " Trois Bouches "[190]. Par ailleurs, l'implantation d'un centre de radars militaires et d'un système perfectionné de télécommunications se sont mises en place aussi dans ces dernières vingt années, adjoints aux bases militaires, le tout complété par un système routier assez performant et l'agrandissement des installations portuaires de *Linaria*, le port de l'île sur la côte ouest. La migration de plusieurs familles " étrangères " commençait à stimuler la vie locale et à inciter le retour de plusieurs Skyriani.

Il est évident que ces travaux ont drainé une migration positive favorable à une dynamisation locale : des jeunes hommes ingénieurs, ouvriers spécialisés ou non, ont accompagné les détachements militaires, attirés par la demande de main d'œuvre spécialisée, capable de faire face à la situation. C'était aussi l'occasion pour les insulaires de développer de nouvelles activités[191]. Les anciens bergers se sont convertis en marchands, les petits paysans en hôteliers,

[190] Ce port, d'une sécurité parfaite, disposant de trois chenaux d'entrée, connu sous ce nom par les récits de plusieurs voyageurs occidentaux, avait déjà servi de point d'encrage aux flottes byzantine, génoise et vénitienne. Repère des pirates au XIXe siècle, il avait été complètement abandonné depuis. Grâce à une source d'eau douce et une exposition méridionale, la région des Trois Bouques, appartenant au monastère de Saint Georges, était louée aux bergers de Skyros qui installaient leurs troupeaux de chèvres pendant l'hiver.

191 Les Skyriani habitant toujours sur l'île, outre ceux qui sont impliqués dans le tertiaire et les quelques fonctionnaires publics et municipaux, étaient des bergers, c'est-à-dire ils possédaient des troupeaux qui d'habitude étaient lâchés dans les champs et les pâturages, et de temps en temps, le propriétaire se présentait pour prélever les bêtes qu'il destinait à la boucherie. L'élevage systématique n'est pas le propre des bergers de Skyros, qui constituent une " classe " sociale plus qu'un groupe professionnel. Il y avait également quelques pêcheurs, tandis que les chantiers navals étaient quasiment fermés. Comme la majorité des habitants possédait des oliviers, ils s'occupaient tous, par intermittence, des oliveraies et des rares vergers tandis que les femmes cultivaient quelques légumes aux abords du village. Il y avait encore des bûcherons, qui s'occupaient également de la cueillette de la résine des pins, vendue aux producteurs de vin pour en faire du résiné. Les patrons des rares commerces, des cafés et des tavernes exerçaient aussi d'autres métiers pour faire face aux dépenses

etc. Les anciennes maisons ne suffisaient plus pour loger les nouveaux venus, et des nouvelles maisons à louer ont fait leur apparition, sous forme de petites pensions familiales, appartenant indifféremment aux hommes et aux femmes, puis que celles-ci n'assumaient plus le rôle du foyer familial. Ce sont " des outils de travail " pour reprendre l'expression locale. Leurs propriétaires exercent en parallèle d'autres métiers : ils sont des ouvriers agricoles saisonniers, bergers par intermittence, maçons, ouvriers aux fouilles archéologiques, etc.

Mais, l'essentiel pour la structure interne est la " revalorisation " du statut des jeunes femmes nubiles dont le nombre était devenu restreint face à l'abondance des hommes célibataires de la même classe d'âge. Les jeunes Skyriani se trouvaient largement concurrencés par ces " étrangers " disposant d'un bon métier, d'un salaire stable et en même temps d'une ouverture vers le reste de la Grèce. Ces derniers représentaient le modèle de l'homme moderne, diffusé par les mass média. Ils étaient affranchis des contraintes familiales et des pesanteurs des traditions ! Les premières " histoires d'amour " furent, bien évidemment, critiquées ; mais après les premiers mariages, avec " ces hommes qui ne se souciaient point de la maison de la mariée " et préféraient largement la néolocalité, plusieurs parents n'ont vu que des avantages dans cet état des choses. Les " maisons des femmes " devenaient des " maisons de famille ", et les familles ne se voyaient plus délogées par leurs filles… Ces modifications se sont produites approximativement en deux décennies, avec toute la cohorte de changement des mentalités qu'elles impliquent. Ce qui conforte mon point de vue en ce qui concerne les changements culturels : les stratégies sociales s'avèrent d'un impact radical sur le devenir d'une culture, comparées à la rigidité de ce que nous appelons " structures sociales ", elles-mêmes réduites à des " clichés ", à des options temporaires d'une société, dont la durée est déterminée par la stabilité ou la stagnation des facteurs, économiques, écologiques et géopolitiques. Lorsque les conditions de vie s'altèrent, les structures se modifient pour mieux s'adapter aux nouvelles aspirations des hommes et des femmes impliqués dans le processus du changement[192].

Ainsi s'est renouvelé l'habitat à Skyros et fut modifiée la prépondérance du matrimoine. Les hommes ont acquis des biens fonciers, en dehors des hasards des naissances et des déviations des règles d'héritage. Ces habitations modernes représentent une nouvelle source de revenus, tandis que les maisons traditionnelles, celles des femmes, avaient une valeur quasiment rituelle

---

courantes. Enfin, quelques potiers fabriquaient encore des faïences décoratives, des récipients à eau ou des pots de fleurs.

[192] Les facteurs du renouveau de la vie sociale et économique de Skyros, comme pour d'autres sociétés micro-insulaires de la Mer Egée sont, bien évidemment, d'une grande complexité. Je ne rapporte ici que les plus évidents.

et un maigre apport vénal. L'avènement du tourisme a précipité l'activité immobilière et l'enrichissement des Skyriani. La population locale a augmenté bien évidemment pas seulement par la présence des militaires mais aussi pareille de civils qui ont suivi leur exemple. Des nouveaux métiers apparaissent capables d'attirer les jeunes qui avaient jadis déserté l'île[193]. Une vraie renaissance s'est produite au cours des vingt dernières années. Cette île isolée, au centre géométrique de la mer Egée, lieu d'exil pendant la guerre civile, entre de nouveau dans les circuits commerciaux et profite des communications, au sens large du terme[194]. Desservie, jusqu'aux années 80, par un bateau de cabotage, deux fois par semaine, si toutefois la mer se montrait favorable[195], Skyros connaît actuellement un fourmillement d'activités. Un avion par jour la relie à Athènes, en 25 minutes, et deux traversées par jour relient le port occidental de Skyros à Kymi, sur l'île Eubée, permettant d'atteindre la Grèce continentale en moins de deux heures.

Les fours des potiers se sont rallumés, les jardins refleurissent, les vignes, détruites à cause du phylloxera, dans les années 1970, sont replanté les boutiques se renouvellent, les centres commerciaux font leur apparition tandis que les communications par Internet et les mass média assurent un degré d'information égale à celui des métropoles occidentales. Le syndrome de l'isolement est compensé par un excès de communicabilité. La présence des militaires et de leurs familles assure une forme d'excellence aux écoles dont les classes affichent dorénavant complet.

Skyros est devenue un centre touristique d'un type nouveau. La nature sauvage de l'île préservée jusqu'à nos jours et la richesse des ressources écologiques, de même que ses " traditions anciennes et populaires "[196] lui assurent une clientèle particulière. On ne retrouve

[193] On remarque un retour massif des marins qui profitent de retraites anticipées ou qui quittent la mer à cause d'une crise du métier. En effet, les équipages des bateaux sont dorénavant recrutés parmi les ressortissants des pays asiatiques qui acceptent des salaires au rabais.

[194] La guerre civile a éclaté en Grèce à la suite de la deuxième guerre mondiale et des accords de Yalta partageant l'Europe en deux camps. Entourée de pays communistes et avec un fort contingent de partisans de gauche, la Grèce s'est trouvée impliquée dans une situation sanglante. La droite et la gauche locale galvanisées et armées par les pays occidentaux et ceux de l'Est ont déclenché un conflit civil (entre l'armée et les partisans communistes), plus meurtrier que la guerre en soi. Pendant cette période, des citoyens considérés comme communistes et des intellectuels ont été exilés, de préférence dans les îles mal desservies de la mer Egée ou concentrés dans des camps militaires.

[195] Skyros, dont le surnom antique était *Anémoessa*, c'est-à-dire Ventée, est particulièrement atteinte par les vents du Nord qui peuvent l'isoler du continent.

[196] Dans un élan de fusion émotionnel, les Skyriani, grands amateurs de l'histoire, cherchent les prototypes culturels dans toutes les époques : ainsi le premier bateau acheté, vers 1980, sur fonds communs a été nommé Lycomède, d'après le nom du roi mythique de l'île, nom également donné au premier club-dancing. Les toponymes, tel baie d'Achille, tombe de Thésée, etc. restent des références non seulement géographiques mais aussi historiques, au moins pour les personnes âgées pour qui l'île représente, d'une certaine façon, le nombril du monde. Curieusement, les références sur l'Antiquité, largement prioritaires dans les voyageurs occidentaux entre le XVI^{e} et le XIXe siècle, constituent l'essentiel des informations diffusées

pas ici les masses de touristes qui bronzent au soleil des jours durant ; les visiteurs qui empruntent les rues escarpées du village recherchent une coupure avec les modèles du tourisme facile ; deux centres culturels, destinés à une clientèle anglophone, font la promotion des " arts populaires ". Ils proposent des stages de poterie, de tissage ou de cuisine traditionnelle et des parcours " écologiques ". D'autres " clubs " proposent des cours de médecine traditionnelle, à travers les plantes locales et suivant les " recettes anciennes ", ou une réflexion sur la mythologie comparative et l'histoire des religions[197] ; des séminaires d'écriture, d'expression orale, de théâtre, de mise en scène[198], etc. font également partie de ces nouvelles " vacances culturelles ". Skyros profite aussi largement de sa réputation de " réservoir des traditions "[199] et de son entrée tardive dans la mouvance touristique.

Et les femmes ? Ont elles perdu ou sauvegardé leurs privilèges dans ce bouleversement général ? Je dirais qu'elles assument dorénavant leur destin d'Eve aux trois visages, selon leur classe d'âge et leur degré d'imprégnation de la tradition, ou, inversement, de la modernité. Parce qu'on choisit toujours, quitte à choisir la solution la moins pénible. Actuellement, les femmes de Skyros établissent de nouveaux équilibres.

Force est de constater que la modernisation des sociétés insulaires, l'affluence du tourisme, le développement du secteur tertiaire, comme la promulgation du nouveau code civil grec (mis en application le18 février 1983), imposant le partage égalitaire des biens de famille entre les enfants, modifièrent les règles de dévolution des biens. Le rapport des forces entre le statut des femmes et celui des hommes n'est plus celui que la " tradition " avait configuré. Les femmes ne sont plus les " piliers " des maisons ; les hommes s'investissent désormais eux aussi dans la vie

---

par Internet, destinées à une clientèle surtout anglo-saxonne, faisant abstraction de l'histoire plus récente de l'île pleine de rebondissements.

[197] Les animateurs sont en majorité des étrangers ou des Skyriani de la migration. Les premières conférencières locales, diplômées des universités grecques défendent leurs droits d'enseigner et profitent de leurs réseaux de connaissances. Les cours théoriques étant toujours doublés d'exercices pratiques tels la cueillette d'olive ou de plantes aromatiques, la culture des légumes ou la vinification des raisins, selon la saison, dans un élan de " nature-culture " cher aux principes du " new age ".

[198] J'aimerais mentionner, à titre d'exemple, la représentation d'une pièce de Lorca (La maison de Bernarda), donnée l'été dernier pendant un mois entier, par une troupe d'amateurs locaux, dont la réussite esthétique et dramatique fut remarquable. La traduction de la pièce et la mise en scène étaient assurées par une équipe composée de " soldats et d'enfants du pays ".

[199] Par une heureuse accumulation de paramètres favorables, les traditions populaires de Skyros ainsi que la littérature orale ont été étudiés avant la deuxième guerre mondiale par des érudits locaux installés à Athènes. Par la suite, la publication des archives locales grâce à l'initiative de l'amiral X. Andoniadis, érudit originaire de Skyros et du journal " *Nouvelles de Skyros* " ont perpétué l'attachement des savants et des ethnologues pour cette île dont les broderies figurent parmi les plus belles de la Méditerranée orientale. Par ailleurs, le carnaval de Skyros présenté déjà par les voyageurs occidentaux du XIXe siècle et les archéologues au début du XXe siècle comme une manifestation dans la lignée des fêtes dionysiaques, attire actuellement une foule de chercheurs et les mass média friands de " découvertes authentiques " en matières de traditions (**Cf.** Yvonne de Sike : *Colloque de Nice et Fêtes calendaires*).

de la famille. Inversement, les femmes franchissent avec la même liberté que les hommes les " marges de la vie insulaire " : elles partent pour s'instruire, elles reviennent mariées ou pas, font carrière sur place ou au loin[200]… Elles ont " soldé " leurs privilèges fonciers avec une liberté toute nouvelle : " nos filles ne sont plus immobiles comme nos maisons " m'a avoué une grand-mère, mi-jalouse, mi-heureuse pour la réussite professionnelle de sa petite fille à l'université de Harvard. Par contre, sa mère, légèrement dépressive, avait ajouté " et moi, je reste ici seule pour prendre soin de ses biens ".

Si le " matrimoine " commence à s'effriter, ce sont d'abord les maisons anciennes qui se trouvent sacrifiées, c'est-à-dire les maisons des femmes, qui déterminaient par leur emplacement la " classe " sociale de la famille, pour en faire de nouvelles, plus modernes. Tantôt elles sont vendues pour financer les déplacements vers les villes, à prix d'or aux " étrangers " qui voulaient " de l'ancien ", tantôt elles sont transformées en boutiques d'objets " folkloriques " destinés aux touristes qui arpentent les ruelles escarpées du village pour atteindre le monastère de Saint Georges et " s'élargir la vue " vers les étendues marines orientales. Récemment, quelques maisons dans les anciens quartiers se sont transformées en logements pour célibataires ou en " maisonnettes " pour un tourisme particulier qui se veut " respectueux des traditions ". Parallèlement, les derniers tremblements de terre, ayant déstabilisé l'enceinte du monastère et une partie des communs, provoquent la désaffection de certaines maisons anciennes du bourg situées à l'ombre de la forteresse[201]. La partie la plus ancienne du village s'abandonne donc et se détériore rapidement, tant les constructions sont fragiles et nécessitent des réparations constantes[202].

Les nouvelles maisons, bâties au bord de la mer ou sur les collines en marge des anciennes agglomérations ou sur les pentes méridionales des collines environnantes[203], avec des matériaux

[200] Par exemple, deux pharmaciennes, originaires de l'île, viennent de s'installer sur place, ainsi qu'une notaire, deux avocates, plusieurs comptables et deux architectes. Elles ont repris les affaires familiales ou bien ont ouvert des bureaux nouveaux. Évidemment, parmi les maîtres d'écoles et les professeurs de lycée on compte plusieurs personnes originaires de l'île.

[201] Les tremblements de terre qui secouent périodiquement l'ensemble de la mer Egée sont, dans le XXe siècle, particulièrement dévastateurs dans les Sporades. Il y a trente ans s'était le bourg d'Alonissos, au Nord-Est de Skyros qui a été détruit, restauré depuis par des " étrangers ". Dans la dernière décennie Skyros et son plateau continental furent, à plusieurs reprises les épicentres des séismes.

[202] Fabriquées hâtivement, les maisons des femmes, avec leurs toitures en roseaux et terre battue, nécessitent des interventions annuelles. C'est la raison pour laquelle, lors des rénovations actuelles, si les murs porteurs peuvent supporter les poids, on préfère remplacer les toits traditionnels par des toitures horizontales en béton armée, quitte à ajouter des poutres décoratives en cyprès au plafond et recouvrir le tout de monticules de terre isolante.

[203] L'habitat traditionnel à Skyros, comme dans les autres îles de la mer Egée, était de petite taille et surtout peu sain selon les préceptes modernes d'hygiène. Souvent, l'étroitesse des rues et l'orientation des maisons, comme leur entassement, privaient plusieurs d'entre elles de lumière. Mais cette obscurité se compensait par une fraîcheur agréable pendant les mois d'été et la possibilité de les chauffer avec une cheminée pendant les mois durs de l'hiver. Les maisons modernes, par contre, bien aérées et largement exposées au soleil, avec des ouvertures larges et nombreuses, sont très chaudes pendant l'été et

modernes, des sanitaires etc., sont, en général, construites grâce à des emprunts bancaires, consentis plus facilement à ceux qui exercent un métier et qui disposent d'un revenu stable. Ces maisons appartiennent donc souvent aux hommes de la famille qui, néanmoins peuvent les céder comme dots destinées à leurs sœurs ou à leurs filles. Mais, malgré tout, la famille ne se déloge plus à l'occasion du mariage d'une fille. Dans le pire des cas, on instaure un système de " *sogambros* " c'est-à-dire, le mari de la fille " entre " dans la maison parentale de son épouse, le nouveau couple vivant avec les parents de la mariée, jusqu'à la mort ou le départ " diplomatique " de ces derniers vers la " campagne ". En effet, de nouvelles maisons fleurissent un peu partout, au milieux des oliveraies, dans les anciens champs, les pentes des collines et les pâturages, transformés en terrain à bâtir. Tantôt utilisées comme logements saisonniers, tantôt louées aux touristes, ces maisons appartiennent aux couples de parents et peuvent être destinées aux garçons qui, installés depuis peu sur l'île, peuvent dorénavant s'occupent d'eux, tandis que les filles préfèrent largement leur indépendance.

Il est intéressant d'ajouter que jadis la zone côtière n'était pas très appréciée, étant sablonneuse et peu propice aux cultures. Seuls quelques arbustes adaptés à la salinité poussent spontanément sur ces lieux, couverts au printemps par des lis blancs " marins " et des anémones. Ces terrains, n'ayant pas de valeur agricole et appartenant aux cadets ou aux plus pauvres des Skyriani, sont actuellement les plus recherchés. " Le tourisme a indirectement corrigé les injustices sociales " se plaisent à remarquer ironiquement les Skyriani. Évidemment, le prix le plus fort est celui des anciens moulins qui gisaient en ruine il y a encore peu d'années[204]. Ils sont transformés en " boîtes " à la mode pour une jeunesse locale et internationale ou en restaurants " romantiques " qui se spécialisent dans la nourriture marine. Dans ce contexte, plusieurs femmes-mères se sont enrichies grâce à une revalorisation inespérée de leur matrimoine. Leurs fils exploitent les installations nouvelles, dont elles gardent l'usufruit et qu'elles entretiennent soigneusement[205], tandis que les filles, dotées d'une maison sur place et d'un logement urbain, ne participent plus à l'exploitation des biens fonciers de la famille. Elles ont " racheté " leurs études et leur liberté d'action en cédant une partie des biens familiaux en faveur de leurs frères, qui eux investissent pour en faire des " outils de travail " sur place. " Posséder un petit hôtel ici est mieux que de

---

froides en hiver. Le chauffage central et l'air climatisé font partie des installations prévues dans les plans de construction des bâtiments modernes. Ainsi, toute une vie sociale qui se déroulait jadis dans la rue, devant la porte de la maison se déplace vers l'intérieur et le téléphone remplace les discussions directes. Les liens de voisinage s'effilochent d'autant plus que l'on commence à ne plus connaître les voisins, à moins s'intéresser à eux, surtout s'ils sont des " étrangers ".

[204] Les moulins pouvaient être transmis aux garçons, mais les filles gardaient, selon les " contrats de mariage " le droit de les exploiter avec leurs maris un certain nombre de jours et ce gratuitement.

[205] Une grande partie des pensions, des motels et des restaurants portent des prénoms féminins, en général celui de la propriétaire (restaurant de Maria, hotel Hélène etc.), à moins que les propriétaires ne préfèrent des prénoms historiques : Déidamie, fille de Lycomède séduite par Achille, Arétoussa, prénom d'une héroïne médiévale etc.

travailler dans un hôtel de Rhodes ou de Mykonos " disent-ils, heureux de s'afficher comme propriétaires.

Les femmes âgées trouvent une nouvelle vocation en tant que cuisinières, et sont particulièrement appréciées ; à noter encore que les trois boulangeries de l'île, comme les deux unités semi-industrielles, fabriquant les gâteaux traditionnels sont des propriétés féminines. Les premiers livres écrits par les femmes locales font leur apparition sur le marché : citons par exemple une étude détaillée des costumes et des bijoux[206], un recueil de recettes de cuisine et de gâteaux et un album de photos commentées sur les broderies de l'île ! Une autre jeune femme de Skyros organise un site Internet avec des informations culturelles et touristiques et elle projette la rédaction d'une " Histoire de Skyros ", incluant des interrogations modernes !

Les biens de prestige, dévolus jadis lors des mariages des filles, font actuellement l'objet d'un commerce très lucratif. Les nouveaux riches (migrants à l'étranger, professions libérales, etc.) " anoblissent " leurs maisons, ou donnent des gages de respect de la tradition avec ces objets qui constituaient jadis des trésors familiaux classificatoires : c'est-à-dire que leur nombre et leur valeur – toute relative puisque locale - définissaient une stratification sociale qui allait de pair avec l'emplacement du quartier d'habitation déterminant la " classe sociale " de la famille de l'épouse et celle du nouveau couple. Ces objets, datant au moins du début du XIXe siècle, sont soit des broderies héritées, des costumes et des bijoux, soit des objets importés. Par ailleurs, les mères - une classe d'âge, entre 50-60 ans, qui se trouve partagée entre la tradition et la modernité - s'accordent, de nos jours, le droit de distribuer à leur guise ces biens de prestige, considérant qu'elles sont les " dernières " propriétaires vraiment légitimes : ils faisaient partie de leur dot, de leur lignée maternelle, de l'honneur familial…. " Ils vont aujourd'hui à celui qui les mérite, ils valorisent les faibles et font le bonheur de nos garçons " m'a affirmé une informatrice qui gérait une cantine pour les ouvriers de l'aéroport.

Ces objets de prestige sont parfois vendus pour financer les études des filles, pour leur bâtir des maisons nouvelles, etc., puisque la modernité impose dorénavant des solutions nouvelles pour la valorisation du statut des femmes. Il serait en effet très mal vu de dilapider ces biens ou de s'en débarrasser sans une raison impérieuse. Leur rareté augmente leur valeur vénale, malgré les importations d'objets comparables provenant de la dissolution de biens matériels de la culture

[206] L'auteur, Aliki Lambrou, appartient à l'aristocratie locale et dispose d'une grande collection familiale. Ella a fait des études à Athènes où elle était installée jusqu'à sa retraite. Ses descriptions techniques sont doublées de détails sur l'obtention des teintures, des remarques particulières sur les aspects symboliques des différents motifs, etc. Elle prépare actuellement un recueil de chants populaires et dirige une chorale qui se produit en public et enregistre des mélodies anciennes. D'autres chercheuses originaires de Skyros ont également produit, au cours des dernières années, des films ethnographiques commentés sur les rites du mariage, les fêtes patronales, etc.

bourgeoise du XIXe siècle. Constantinople, Alexandrie, Odessa, Naples, Alger etc. étaient les localités de leur production. Les antiquaires d'Athènes ou de Salonique fournissent actuellement un complément, insuffisant toutefois pour satisfaire les besoins locaux, qui s'amplifient au fur et à mesure que la société locale s'enrichit. Et, ils s'enrichissent vraiment les Skyriani actuellement : " c'est le moment pour les Américains de venir ici pour bien vivre et pour se faire une fortune " commentait un jour un honorable vieillard qui avait vu les deux guerres et " avait goûté de l'amertume de la pauvreté " jusqu'à ces dernières années. Ses filles mariées, ses fils " installés " il savourait un " petit résiné " local assis, comme jadis, sur le trottoir de la rue centrale, devant le petit café des retraités. A l'intérieur, la télévision déferlait une chanson moderne largement soutenue par une musique tonitruante. " Ah ! la modernité ", m'a-t-il dit : " elle a deux bout : l'un sucré, l'autre amère. Pour le moment ici à Skyros, nous la goûtons par le bout sucré… "

Orientations bibliographiques[207] sur les structures familiales européennes et les particularités sociales des îles de la Mer Egée et les côtes adjacentes.

Augustins G., *Comment se perpétuer ? Devenir des lignées et destins des patrimoines dans les paysanneries européennes,* Société d'Ethnologie, Nanterre, 1989.

Augustins G., La position des femmes dans trois types d'organisation sociale : la lignée, la parentèle, et la maison, *in Femmes et patrimoines dans les sociétés rurales de l'Europe Méditerranéenne* (sous la direction de G. Ravis-Giordani), Editions CNRS, Paris, 1978, p. 25-38

Béopoulou I., Tricéri, : mobilité et rapports d'appartenance, *The greek revieuw of Social*

Research, N° spécial, Aspects du changement social dans la campagne grecque, Athens, 1980, p. 191-199

Béopoulou I.,Les trajets du patrimoine dans une société maritime grecque, : lieux masculins et féminins dans l'acquisition et la circulation des biens, *in Femmes et patrimoines dans les sociétés rurales de l'Europe Méditerranéenne* (sous la direction de G. Ravis-Giordani), Editions CNRS, Paris, 1978, p. 307-326

Bottomley G., Perpétuation de la dot chez les Grecs d'Australie, *Familles et bien en Grèce et en Chypre* (sous la direction de C. Piault), L'Harmattan, Histoire et perspectives méditerranéennes, Paris, 1985, p. 145-166

Capétanakis S., Elymbos, village de Karpathos, : structuration d'une société archaïsante,

[207] Pour faciliter le lecteur la bibliographie est classée par grands thèmes

, *The greek revieuw of Social Research*, N° spécial, Aspects du changement social dans la campagne grecque, Athens, 1980, P.200-207
Code Civil grec, paru le 18 février 1983
Couroucli M., *Les oliviers du lignage*, Maisonneuve et Laroze, Paris, 1985
Couroucli M., Dot et société en Grèce moderne, *in Femmes et patrimoines dans les sociétés rurales de l'Europe Méditerranéenne* (sous la direction de G. Ravis-Giordani), Editions CNRS, Paris, 1978, p. 327-365
Fine Agnès, Hommes dotés, femmes dotées, dans la France du sud, in *Femmes et patrimoines dans les sociétés rurales de l'Europe Méditerranéenne* (sous la direction de G. Ravis-Giordani), Editions CNRS, Paris, 1978, p. 39-60
Goody J., *Production and reproduction, A comparative study of the domestic domain*, Cambridge University Press, 1983
Handman M.-E., Code civil et droit coutumier, La dot à Pouri, in Familles et bien en Grèce et à Chypre, (sous la direction de Collette Piaux.
Hertz Ellen, Le matrimoine, in *Le musée cannibale*, Textes réunis par Mark-Olivier Gonseth, Jaques Hainard et Roland Kear,, Le musée d'ethnographie de Neuchâtel, p. 153-169 Suisse, 2002
Herzfeld M., Social tension et and inheritance by lot in three Greek villages, *Anthropological Quarterly*, LII(1980) 3, 91-100
Herzfeld M., When exceptions define the roule : Greek baptismal names and négotiations of identity, *Journal of athropological Rescearche*, XXXVIII (1982) 3, p. 288-302
Kenna M., Houses, fields and graves : property and ritual obligations on a greek island, *Ethnology*, XV, (1976)1, 21-34
Lambrou A., Les costumes de Skyros, Edition du centre de recherches folklorique du Péloponnèse, Athènes 1999
Levy H., Property distribution by lot in Greece, *Transcriptions of the American Philological Association*, LXXXVII (1956)
Loïsos P., Changes of property transfer among the greek chypriot villagers, *Man*, (1975) p. 503-523
Loïsos P., in *Chypre, le travaux et les jours, sous la direction d'Yvonne de Sike.*
Martinelli B., Matrimoine et patrimoine. Sur les fonctions successorales des femmes dans quelques exemples provençaux, *in Femmes et patrimoines dans les sociétés rurales de l'Europe Méditerranéenne* (sous la direction de G. Ravis-Giordani), Editions

CNRS, Paris, 1978, p 75-88
von Maurer, G.-L. *Das Griechische Folk*, Heidelberg 1835, traduit en grec et publié par les éditions Tolides , Athènes, 1976
San Cassia P., Property in greek chypriot marriage strategies 1920-1980, *Man*, XVII (1982) 4, 643-663
San Cassia P., in *Chypre, les travaux et les jours*, sous la direction d'Yvonne de Sike.
Segalen M. *La parenté in Ethnologie, concepts et aires culturelles*, (sous la direction de M. Segalen) Armand Colin, Collection U, Paris 2001, p. 70-94
Shapiro R.,Echange matrimonial et travail féminin : les paradoxes de la modernité, *in Familles et bien en Grèce et en Chypre* (sous la direction de C. Piault), L'Harmattan, Histoire et perspectives méditerranéennes, Paris, 1985, p. 303-326
De Sike Y., *Structures sociales dans les îles mineurs de la mer Egée : Skyros*, mémoire de maîtrise, Paris V, René Descartes, 1990
De Sike Y. *La maison de la mère dans l'archipel des montagnes : structures sociales et habitat dans les îles de la mer Egée*, Eurasie, la revue des études Eurasiatiques, N° 6 :Maisons d'Eurasie, Sciences humaines, aménagement, sociologie urbaine, pp. 71-117, L'Harmattan, Paris 1996
Stahl P.-H. The domestic group in the traditional balkan societies . *Zeitschrift für Balkanologie*, XIV (1978), p. 184-201
Wernier B., .Emigration et dérèglement du marché matrimonial, *Actes de recherche en sciences sociales*, XV(1977), 31-58.
Wernier B., La circulation des biens, de la main d'œuvre et des prénoms à Karpathos, : du bon usage des parents et de la parenté, *Actes de la recherche en sciences sociales*, XXXI(1980), p. 63-78,
Wernier B.,Filiation, transmission des biens, règles de résidence et pouvoir domestique dans les îles de la mer Egée, in *Femmes et patrimoines dans les sociétés rurales de l'Europe* Méditerranéenne (sous la direction de G. Ravis-Giordani), Editions CNRS, Paris, 1978, p.
Wernier B., La genèse sociale des sentiments, aînés et cadets dans l'île de Karpathos, Editions de l'EHESC Paris 1991,
Sur l'influence des médias et les nouveaux modèles sociaux
Adorno TH. W. et Hornheimer M., La production artistique des biens culturels " in *La dialectique de la raison*, Gallimard, Paris, 1974
Amselle J.-L. *Branchements, Anthropologie de l'universalité des cultures*, Flammarion,

Paris, 2001

Baudrillard J., *Le système des objets*, Editions Gallimard, Collection Tel Gallimard, Paris 1968

Baudrillard J., *La société de consommation*, Denoël, collection Folio/Essais, Paris, 1970

Maigret *E. Sociologie de la communication et des médias*, Armant Colin, collection U, Paris, 2003.

Rainelli M, *L'organisation mondiale du commerce*, Editions de la Découverte, Repères, Paris, 1996

Warnier J.-P. et Rosselin C. *Authentifier la marchantise,. Anthropologie critique de la quête d'authenticité*, harmattan, Paris, 1996

Warnier J.-P. *La mondialisation de la culture*, Editions la Découverte, Repères, Paris, 2e édition, 2003

SOCIABILITÉS CONTEMPORAINES: LE PELOURINHO ÉNONÇANT DES MOEURS ET DES MODES.

Auteurs[208]: Cíntia SanMartin[1] Fernandes et Josenil de S. Souza[2]

Traduction: Fabiana Garcia Coelho

Résumé:

La mode comme un moyen d'être, comme identité d'une ville, d'un lieu et d'un groupe, est le sujet central de cet article. On a élu le Pelourinho, à Salvador, comme espace à être investigué, en ayant comme objectif comprendre comment les interactions entre les gestes, les espaces, les temporalités et les mouvements gèrent des sociabilités singulières à travers des pratiques socio-culturelles quotidiennes d'un lieu déterminé.

Mots-clés: communication, sociabilité, mode, culture.

"Le sertão deviendra mer, la mer deviendra sertão..."

En termes littéraux, la prophétie de Glauber Rocha dans *"Le Dieu noir et le Diable blond"* indique une transmutation géologique. En termes absolus, elle est impossible, même si à cause de l'échauffement global, cela serait un peu plus plausible. En fait, la phrase exprime des mondes en mouvement, dans un processus de double échange: l'intérieur va à la capitale et vice-versa.

Feira de Santana se joigne à Salvador et à Porto Seguro. Notre article navigue dans ces vagues qui portent les eaux d'Oshun et Iemanja pour fertiliser la *caatinga*.

Le bahianais du littoral a un esprit dionysiaque: il adopte dans son quotidien la fête, la danse; il ne s'inhibe pas quand il est sur le sable, comme l´écume de mer. De la même façon avec laquelle il s'offre à cette jouissance esthétique de la vie, dans les moments où l'indignation ou l'injustice le poursuivent, il s'impose avec les mouvements précis et infaillibles de la *capoeira* ou alors il tire son grand couteau qui, selon Adoniran Barbosa, tue plus que les regards des

[208] 1 Doctorat en Sociologie Politique, Pos doctorat en Communication et Sémiotique, Professeur du Département de Communication de l´Université de l´État du Rio de Janeiro (UERJ) et de l'Ecole Supérieure de Publicité et Marketing, (ESPMr-RJ). Actuellement est chercheuse post doc dans le Programme de Communication de l´Université Federal du Rio de Janeiro (UFRJ). Cintia@lagoadaconceicao.com

2 Chercheuse du Centro de Pesquisas Sociossemióticas (CPS- PUC/SP) et professeur de la Facultés Métropolitaines Unies (UNIFMU-SP). Blog: http://modacine.blogspot.com

amoureuses ou l'épée d'Oya.

Cet archétype féminin du bahianais de l'Atlantique est formaté dans les oeuvres de Jorge Amado et dans les chansons de Dorival Caymmi; dans les vers du *Navire Négrier* de Castro Alves, dans l'anthropologie de Antonio Risério, dans la poésie de Wally Salomão et Gregório de Matos, dans les images iconoclastes du nouveau cinéma de Glauber Rocha; et dans les femmes guerrières comme Catarina Paraguaçu, Joana Angélica, Ana Neri, Menininha do Gantois (Image 1) et la Soeur Dulce.

L'identification culturelle du peuple se fait elle-même de manière visuelle et instantanée à travers le vêtement – le bahianais est le seul brésilien qui porte des vêtements complètement blancs les vendredis. Même si les colliers d'Oxalá ne sont pas aux cous, toutes les semaines, chaque citoyen de Salvador affirme rituellement la présence des divinités (Orixas) africaines. Celles-ci ont apporté la protection, le génie et la prospérité aux musiciens, danseurs, acteurs, photographes et plasticiens.

A ce moment-là, la création nait dans la capitale, dans la *caatinga*, des lieux richissimes en stylèmes d'autres natures. Le *sertanejo*, paysan habitant de la *caatinga* ou du *sertão*, (Image 3) est le symbole de l'univers à cheval, apollinien et masculin, dominé par des *cow-boys*, des agriculteurs, des gardiens des corps (les *jagunços*) et des *cangaceiros*. En remplaçant les vieillards esclaves (l'une des divinités de l'Umbanda), la sagesse populaire vient des métisses *caboclos*, de leurs herbes et de leurs litanies. Au lieu des congas, des *berimbaus* (Image 2), on écoute des guitares, des concertinas, des accordéons. Les femmes se cachaient derrière les voiles noires du Moyen-Orient pendant que les mâles portaient des armures en cuir, décorées de motifs baroques. La samba se tait pour que le *chachado*, le *maracatu* et le *forró* – mot qui exprime une atavique mondialisation du Nord-Est et qui oriente notre projet dans son multiculturalisme explicite: il s'agit de la graphie locale de l'expression anglaise *for all*, ça veut dire : pour tous.

Salvador 3 comme lieu: les ponts et les portes.

Les dynamiques socioculturelles (blancs, indiens, noirs) marquent la mode bahianaise. Une pluralité ethno-culturelle qui reproduit encore aujourd'hui les différences culturelles et les inégalités sociales. Selon Fernandes (2009), Salvador est à présent une ville qui dévoile l'être postmoderne, dans le sens de lier ce qui est, en apparence, interdit d'exister dans le sens de constituer de petites tribus mystérieuses qui vivent des temporalités très distinctes dans la construction de possibilités d'agrégation sociale.

D'après l'auteur, le lieu peut être compris comme un "espace affectif" et d'altérités qui se construisent et se forment au fur et à mesure qu'ils sont vécus, expérimentés sensiblement et intelligiblement par une pratique de reconnaissance venue d'un processus de construction

identitaire (Landowski, 2002). Penser Salvador avec l'aide de la « catégorie lieu » signifie comprendre la ville comme espace d'effervescence de divers groupes (ou tribus), où différentes identités se solidifient, mais ont des relations dans les espaces publics, intègrent aussi un autre réseau de relations : un réseau rhizomatique (dans le sens deleuzien[4]) où ils vivent des interactions ouvertes, lesquelles, à travers le contact et le dialogue, permettent de développer un identitaire non pas fixe, mais fluide. Ainsi, ils se lancent dans une interaction avec la possibilité de création d'un autre lieu, d'un autre ethos qui englobe les diversités vécues dans les quotidiens socio-spatiaux.

A Salvador, il y a de nombreux espaces (Images 5 et 6) de représentation de la communion des diversités esthético-culturelles co-existantes dans la ville: le Pelourinho, les places Campo Grande et de la Piedade, le lac de l'Abaeté, les escaliers du Bomfim, les librairies et les bars du Rio Vermelho, le Corredor da Vitória et ses points culturels et les marchés alternatifs, le marché Modelo, le marché d'artisanat du Rio Vermelho et le marché de São Joaquim, les centres commerciaux de la ville de Liberdade à l'avenue Paralela, et beaucoup d'autres exemples. Ces lieux, qui représentent l'espace de sociabilité par excellence, sont fortifiés par des sentiments en commun et par une forme d'expression aussi commune à ceux qui les font espaces de "communication-communion".

De cette manière, "les portes et les ponts" (Simmel, 1988) servent comme la métaphore des connections socio-politiques-culturelles qui construisent le réseau interpersonnel dans la ville, un réseau dont la dimension esthétique (correspondance) du vivre, le partage de sentiments, émotions et passions communs sont mis en valeur dans la constitution de la puissance communale, ou des espaces de médiation, de communication qui rompent avec l'établi et avec toute stratégie publique de coordination d'espaces et de pouvoir territorial (Ferrara, 2007).

La ville de Salvador a été fondée en 1549 comme la première capitale du Brésil appartenant à la couronne portugaise. Son premier projet architectural obéissait à des modèles d'Europe Occidentale du Moyen Age. Avant les portugais, la Bahia était habitée par des indiens Tupi, Jê et Kariri. Les noirs ont été apportés d'Afrique par le trafic d'esclaves depuis le XVIe siècle. La grande majorité sont issus d'Afrique Occidentale, surtout les Yorubas, ce qui correspond au Nigéria actuel.

Deleuze et Guatarri (1995) proposent le concept de rhizome, ayant comme but l'opposition à l'idéal moderne d'une ordre sociale établie sur des structures verticalisées et ordonnées à partir d'une racine unificatrice servant comme modèle de reproductibilité des valeurs d'un système qui privilégie le centre. Le rhizome doit être compris comme « acentré », un réseau d'automates finis altérant les mouvements et les positions conformément les relations expérimentées. La condition de ce type de système est celle de la complexité où il n'y a pas de collage ou copie d'une ordre centrale, mais oui, plusieurs connections qui sont établies à tout moment, dans un débit constant de déterritorialisation et de reterritorialisation.

Les espaces commerciaux de la rue Chile[5], Baixa dos Sapateiros[6] et l'avenue Carlos Gomes invitent le passant à flâner d'une rue à l'autre pas seulement par des espaces programmés par les médiations économiques, mais par des relations esthétiques, où l'énonciation donnée par les sons, parfums et gestes décentralisent l'être de son expérience fonctionnelle le mettant dans une expérience esthétique voire mythique. C'est pourquoi il est possible d'étudier l'hypothèse de que ces espaces possibilitent aussi des relations capables de décentraliser la valeur économique des relations et en élire d'autres, et par suite des actions qui dans le quotidien de l'interaction et de l'expérience avec l'espace et avec l'autre, portent en soi-même la potentialité de gérer (et créer) de nouvelles sociabilités.

Les rues commerçantes de l'actualité peuvent être vécues comme des espaces de "manipulation dans les manifestations commerciales" (Oliveira, 1997) aussi bien que lieux de rencontres, de l'élan communautaire où la consommation peut être l'élément qui apparait dans un niveau plus superficiel de l'analyse. Il faut entrer dans les rues et y fouiller les sens de la sociabilité présents dans ces espaces significatifs d'interactions si diverses.

Dans le texte sur le processus de classement de patrimoine du Terreiro du Gantois, Ramos (2000, p.7) citait la petite-fille de la Mère Menininha, Mônica Millet:

[...] la tradition du candomblé attribue une importance fondamentale à l'espace physique occupé par le sacré et toutes les choses qui s'y manifestent, parce qu'elles portent la multiplicité de valeurs qui incarnent l'héritage culturel africain. Pour ça, les activités dirigées au culte ne sont pas limitées aux endroits spécialement construits pour les pratiques religieuses – la campagne et ses alentours, tous les arbres et la petite végétation, aussi bien que les fontaines, les ruisseaux mais même les chemins et les logements acquièrent un sens de dévotion et de rituel.

C'est la raison pour laquelle l'idée que le territoire de Salvador perçu comme un tout, a une auréole de lieu sacré. Cet aspect est fondamental pour comprendre la dynamique des relations et des pratiques socioculturelles de la communauté *soteropolitana* (de Salvador), car une grande partie de la société descend de la culture noire et porte en elle-même la dialectique entre le monde matériel et immatériel, où les relations humaines sont accompagnées par les relations religieuses et celles-ci orientent alors une conduite envers le monde construite sur l'idée de l'éternel retour.

Vivre sous le temps cyclique de l'éternel retour signifie pour cette culture qu'il faut apprendre avec le passé pour vivre le présent de manière réfléchissante, en arrivant à ce que Maffesoli (2001) et Durand (1969) nomment *contenu* et *humus*[8].

Plusieurs établissements commerciaux sont devenus fameux dans la rue Chile, dans une période où toute agitation s'y passait. Sloper, Duas Américas, O Adamastor, Chapelaria Mercury, Casa Clark, Confeitaria Chile, parmi d'autres, attiraient un publique fidèle formé par

des journalistes, des artistes, des politiciens et des personnes de haute société qui cherchaient les dernières nouveautés de la mode ou bien un lieu accueillant pour prendre un pot et bavarder.

La renommée du compositeur Ary Barroso a rendu hommage à cette rue dans les vers de la chanson "Na Baixa do Sapateiro": *Na Baixa do Sapateiro eu encontrei um dia/ A morena mais frajola da Bahia/ Pedi-lhe um beijo, não deu/Um abraço, sorriu/Pedi-lhe a mão, não quis dar, fugiu/Bahia, terra da felicidade.*

Selon les données de l'IBGE 2007, la plus grande partie de la population (80%) de Salvador est constituée par l'ensemble de ceux qui se nomment noirs et métisses.

Maffesoli (2001, p. 82-83), cite Durand et atteste comment l'imaginaire "doit à la mythologie", dans le sens de montrer que Durand s'occupe de plusieurs images qui expriment les régimes de jour et de nuit de l'imaginaire. Or, ces images trouvées dans des légendes, des contes, des fantômes populaires, sont liées à un lieu, à une territorialisation bien précise. Cela rend possible dire que "l'espace est la forme a priori du fantastique". Il est certain que les fontaines, les bois, les forêts, les montagnes, les fleuves, les mers, etc, sont d'autres focalisations concrètes des mythes, ça veut dire, du discours qui est maintenu sur l'existence et son développement. Ainsi, affirmer que "l'espace est le lieu des figurations" est souligner l'inscription mondaine de nos représentations, est montrer que dans la culture nago, l'idée du progrès associée au temps futur, disparait. Il est important de vivre le présent en totalité, en cherchant dans les forces immatérielles des Orixas (éléments religieux toujours associés aux éléments de la nature comme le feu, la tonnerre, les eaux, etc) les outils pour mener la vie, en se reconstituant éternellement dans sa force vitale pour pouvoir gérer la vie communautaire réfléchie aussi (Sodré, 1999). L'imaginaire évoqué dans la mémoire corporelle et émotionnelle par le tambour et par d'autres symboles présents dans le quotidien de Salvador – comme les couleurs des vêtements, les formes de danse, la gastronomie et la symbologie religieuse – constitue ce que Durand a défini comme les représentants de la dramatisation cyclique de l'organisation du mythe du retour.

La communication est responsable pour la complémentarité entre ces deux mondes[9.]

Ainsi, le champ de l'immatérialité est vécu avec la communication orale et corporelle, avec le chant et la danse, où les tambours ont un rôle central en ce qui concerne donner le rythme communicationnel. Le tambour apparait dans la culture nago comme outil de communication entre ces deux mondes. Comme un facteur de puissance de l'interactivité entre eux. Cet imaginaire est présent et vivant dans les rues de Salvador. Il est difficile ne pas reconnaitre le pouvoir de communication de cet outil utilisé comme symbole d'évocation affective traditionnelle et spirituelle[10.]

Pelourinho, diffuseur des moeus et des modes

Dans les années 1990, le Pelourinho (Image 7) a été considéré important pour la mode locale car c'était là-bas que différentes tribus se réunissaient et coexistaient, socialement,

idéologiquement et culturellement. La mode se présente comme manifestation sociale et culturelle. Seulement en montant et en descendant les pentes, on y voit plusieurs styles, comportements et dialectes locaux.

Ainsi, quelques ateliers d'artistes, de stylistes et de designeurs ont été installés dans le Pelourinho et y sont jusqu'à présent. C'est le cas de la styliste Márcia Ganem et de la designer Goya Lopes. C'est aussi l'exemple du projet *Axé*, initiative de l'italien Cesare La Rocca qui a remonté le moral local, en faisant des défilés avec des vêtements créés par des étudiants et rêves. Ainsi, nos pratiques quotidiennes prennent des racines et se territorialisent dans un humus qui est facteur de sociabilité.

Tavares (2001) aussi bien que Verger (1985) et Sodré (1999) ont analysé l'importance du Candomblé dans le quotidien de la ville de Salvador, qui est présent dans l'imaginaire relationnel qui compose le réseau de communication de la ville.

Au plan spirituel, on ne peut pas présenter le Candomblé comme une cérémonie religieuse qui représente la complexité de ce peuple. Dans ce sens, le Candomblé est l'ensemble des cérémonies religieuses animistes avec différents rituels: ijexá, ewe (jeje), aussá, kêtu, cabinda, congo. La fête du Candomblé commence à l'aube, avec une cérémonie privée de sacrifice d'animaux (des coqs, des pigeons, des moutons) pour rendre hommage aux Orixas.

Ouvert au public, fidèles ou pas, le rite continue l'après-midi avec le "padê", offre d'aliments rituels à l'Orixa Eshu, qui est invité pour garantir l'harmonie de la fête. On forme un cercle, avec des fidèles qui dansent, chantent et appellent les Orixas. La fête arrive à son climax avec tous les Orixas présents dansant et chantant. Seulement après ce point-là, le cercle se défait, moment où les Orixas entrent à la "camarinha" et la Mère de Santo s'en va. L'orchestre de tambours, agogôs, adjás et xerês a un rôle et une fonction spéciale dans la fête du Candomblé (Tavares, 2001, p.59).

La Rocca utilisait des célébrités nationales pour supporter le projet, comme le défilé où Caetano Veloso et la modèle Luiza Brunett ont participé.

En parcourant la région, on trouve des salons de coiffure black et afro, des magasins d'artisanat, des vendeurs ambulants, des musées, des églises, des ONG, des places, des banques, des magasins de bijoux, des maisons de change, des théâtres, des marques alternatives (projet *Axé*), des ateliers d'artistes, des restaurants, des magasins de vêtements et accessoires pour les tribus les plus diverses comme les news hippies, la culture *axé*, le *reggae* et les touristes, tout cela est intégré à ce lieu constitué comme lieu de sociabilité, expérience de partage de différents styles esthétiques, de différentes identités qui se dévoilent par différentes possibilités d'être. Chaque rue représente le lieu de chaque groupe. Sur lesd pentes, il y a prédominance de la culture *reggae* avec des vêtements larges, colorés, des cheveux avec *dreadlocks*, des chansons de Bob Marley, lequel se sert d'un artifice paradoxal dans la construction musicale de ses

chansons à mélodies calmes et souples, pour exprimer un contenu dense, de critique sociale fort présente.

Plus marquée, la culture black (afrodescendante) nous invite à être voyeurs de ses multiples expressions. Soit, de son chromatisme varié, des formes et styles des vêtements, des sons des tambours, tels que le restitue le jeu de la *capoeira*, les coiffures qui transmettent tout un gestuel corporel, comme que dans processions syncrétiques réalisées pour rendre hommage aux saints de l'Église Catholique, avec leurs correspondances aux saints du Candomblé. Ces expressions viennent d'une affirmation identitaire qui utilise la visualité et la plasticité corporelle pour montrer le contenu raisonnable, sensible et spirituel des groupes d'appartenance socioculturelle.

De cette manière, on comprend que, par ailleurs ; du fait de l'incorporation des valeurs blacks, dans ces endroits, nous trouvons ce que Risério (2007) souligne comme la compréhension du « néo noir » (Image 8). Selon l'anthropologue, ces espaces sont signifiants dans la mesure où ils sont vécus comme référentiels relationnels où l'estime de soi est valorisée. Dans ces espaces, les couleurs fortes des vêtements, l'ostension de la chevelure et le contraste des peaux brillantes sont complètement acceptés, car ils sont vécus dans une vraie relation d'altérité.

A partir des pentes, des rues et des ruelles du Pelourinho, nous nous trouvons placés dans une spatialité dont la typologie est divisée en haut et bas (ville haute, ville basse). La communicabilité entre ces deux espaces haut/bas se passe à travers les rues, l'ascenseur (Lacerda) et le plan incliné (funiculaire). Ainsi, les relations sont horizontales à chaque plan et communiquent verticalement entre elles. Les mouvements ascendants et descendants rompent la linéarité de la relation corps/espace. Le corps expérimente cette dynamique à travers les modalités et les modulations du tonus musculaire en s'alignant aux formes du lieu, à sa spatialité.

Cet ajustement corps/ville nous fait penser à la dimension communicative de l'espace, sa sociabilité constituée par des relations qui sont dehors le raisonnement et l'intentionnalité cognitives, à travers des esthésies, plastiques et esthétiques nées de la sensibilité.

Et ainsi, les façons de s'habiller, les choix des formes et des couleurs des vêtements de ceux qui circulent sur ces lieux ne peuvent pas être pensés sans articuler la spatialité, le corps et les vêtements, ce qui peut devenir la mode ou l'expressivité des façons d'être. Il est intéressant noter que la diversité des couleurs utilisées dans les façades colorées de grandes maisons anciennes est confirmée dans les vêtements des personnes qui y circulent et y habitent: corps/vêtement/espace intégrant et révélant qu'il s'agit d'un lieu.

Ces lieux d'appartenance, de la spatialité affective se construisent et prennent forme au fur et à mesure qu'il sont vécus, expérimentés, sensiblement et intelligiblement. Santos (1996) a appelé "espaces du faire solidaire", qui définissent les usages et gèrent des valeurs de plusieurs natures, comme culturelles, anthropologiques, économiques, sociales, etc, où on suppose des coexistences culturelles.

Quand on se promène par les rues du Pelourinho, on trouve la célébration de nombreux styles de vie (Image 9), fondés sur le temps du plaisir profond et immédiat, éternel par les couleurs, par les rythmes, les parfums, les corps. Le corps complexe et multiple, pluriculturel, plurigestuel, dynamique, ne peut qu'être compris dans le processus de configuration de la dynamique des corps en interaction avec l'espace.

De cette manière, les magasins ne sont plus les seuls à exposer de produits, mais le corps et son extension deviennent des vitrines de styles mobiles (Image 10), différent des shoppings et leurs positions d'expositeurs des marques de mode.

Le Pelourinho peut être vu comme un espace de diffusion d'idées et de styles liés à l'univers de la mode, créant alors un lien avec les manifestations concrètes de la culture. Il nourrit l'inspiration des stylistes, designers, anthropologues, sociologues et formeurs d'opinion qui connaissent le lieu et dont leurs travaux peuvent être consommés au marché du luxe ou populaire. La spatialité du Pelourinho réalise le rôle de diffuseur de mode. Le vêtement est un trait significatif et expressif du style, y compris la musique, l'esthétique, le gestuel, la décoration et les accessoires (Images 11 et 12). Ces catégories expressives de l'individu, employées pour se faire accepter dans la tribu et permet une frontière des groupes sociaux. Le vêtement et la visualité du bahianais sont utilisés pour construire une identité de groupe et une possible reconnaissance de style.

C'est le cas de la tribu11 du *reggae* (indépendamment, de jour ou de nuit, été ou hiver), on note la prédilection par les couleurs primaires. Les tissus sont abondant en texture et usages variés, selon les choix des types plus simples et de contraste avec les matériels.

Il est important se rendre compte que ces territoires, en même temps limités par une question de logique d'espace, réagissent entre eux par rapport aux médiations qui, dans un processus continu, rompent l'usage de l'espace marqué par la routine, par l'habitude (Ferrara, 2008). Ces médiations sont comprises comme une complexe expérience capable de faire des ajustements dans les formes d'action et d'interaction du sujet au monde où (grâce à son autonomie et intégrité) celui-ci navigue et construit dans son quotidien, des relations 11 Le concept de tribalisme est introduit dans la discussion sociologique par Maffesoli (1987), dans son étude sur le respect de la chute de l'individualisme dans les sociétés de masse de la fin du dernier siècle. L'étude montre l'émergence de microgroupes sociaux, qui se nomment "tribus". Selon l'auteur, la métaphore de la tribu "permet l'appropriation du processus de désindividualisation de sa fonction inhérente et de la valorisation du rôle que chaque personne (persona) occupe. Il est clair que, comme les masses en permanente agitation, les tribus qui s'y fixent ne sont surtout pas stables. Les personnes qui composent ces tribus peuvent évoluer d'une à l'autre." (Maffesoli, 1987, p. 9) inattendues, risquées, augmentant son aventure citadine de manière sensuelle, où le corps et l'environnement (artificiel ou naturel), réagissent, créant d'autres significats et, finalement les transformant en lieux (Ferrara, 2007).

Ainsi, on affirme que les espaces deviennent des lieux quand les individus se les approprient, les échangeant avec l'environnement, les dévoilant en même temps qu'eux-mêmes se dévoilent, créant de cette manière la possibilité d'infinies conformations et spatialités qui forment le quotidien de la vie citadine dans un réseau ouvert et infini, producteur de possibilités communicatives où les informations, les désirs et les fantaisies circulent dans un mécanisme de proxémie. D'où l'existence de petites tribus, éphémères ou durables, qui conduisent au possible vivre cyclique liant "lieu" et "nous", même devant la complexité du monde vécu, de la réalité imparfaite et agitée, qui produit quand même une co-naissance commune (Maffesoli, 2007) présente dans la danse multiple des croisements et entrecroisements, constituant le tissu social dont les liens sont complexes et divers.

C'est pourquoi dans ce Corps Pelourinho, les portes et les ponts sont employés pour potentialiser l'ambivalence simmelienne, comme stratégies pour conserver l'unité identitaire des plusieurs groupes et en même temps, d'échanger des valeurs et des pratiques identitaires dans une perspective de transgression. Ceci ne se limite pas, augmente et ouvre d'autres possibilités de médiation de ces mêmes groupes, à d'autres ajustements, à d'autres avenirs qui se laissent voir à travers la mode.

Le bahianais dans les médias.

Quand on parle du noir de la Bahia, on se rappelle de Rui Barbosa, Edison Carneiro et Roger Bastide. Il faut voir le géographe Milton Santos et l'acteur Antônio Pitanga mais ne jamais voir les produits fallacieux de dilution et de tromperie culturelle qui sont transmis. C'est le cas de *Opaió*, où on présente la Bahia filtrée par les costumiers de la chaîne de télévision Globo, une caricature, de résultat plastifié, une hyperbole de la vie réelle comme d'autres émissions *Casseta e Planeta* et *Zorra Total*.

Le bahianais à la télé est pur cliché: plein de stéréotypes, de langage forcé, augmentant des exagérations. Quand les bahianais sont à la télé, ils sont présentés comme des habitants de banlieue, souvent marginalisés, "carnavalisés". Le grand média travaille à cette typification qui est, par conséquent, réductionniste. En fait, il existe plusieurs Bahias – celle du littoral, de la *Chapada*, de l'intérieur, du *sertão*. En même temps que ce peuple se présente ouvert et expansif, il est aussi réservé, peut être à cause de l'isolement imposé pendant cent ans, depuis que la capitale du Brésil a été transférée à Rio de Janeiro, au XVIIIe siècle. Mais, où se trouve l'identité de la mode bahianaise? Existe-elle dans un monde réel? Résiste-t-elle à l'homogénéisation provoquée par le marché et par le média? Le climat chaud au bord de la mer et la présence africaine mènent la femme à montrer son corps ou bien une partie. Un mélange de "Gabrielas" et "Iemanjás", ou encore une bahianaise printanière du *sertão* qui se sert fortement des couleurs et des formes serrées et modelées au corps, de courtes robes, des chaussures à talon et toujours un rouge à lèvres dans le sac. Le vêtement est simple, de plage, tissus légers et fluides. L'homme bahianais, même s'il a incorporé l'élégance de *Vadinho* de Jorge Amado,

montre peu d'audace pour s'habiller. Le bahianais accompagne la mode de la télévision et le marketing des chanteurs d'axé. Avec des conseils d'une assistance visuelle, la chanteuse Ivete Sangalo est modèle pour une légion de fans qui copient ses coupes de cheveux et sa façon de s'habiller. Mais, finalement qu'est-ce que la mode bahianaise? C'est la manière dont se font les moulage au corps (des foulards au cou, ou comme ceinture). Les formes venues d'autres terres, y gagnent une façon particulière d'allier ascendance et contemporanéité. Malgré son bas pouvoir d'achat, le bahianais aime acheter et accompagner les tendences de la mode. Il n'a pas de honte à être simple et en même temps éxagéré dans les accessoires: des pendentifs, des *patuás*, des images des saints (Image 13). Syncrétique et baroque, il mélange à son *look* des pièces d'artisanat (dentelles, broderies, crochet) avec des fils synthétiques. D'autre côté, un autre segment cherche la sophistication. Cela s'observe dans la croissance du marché, du luxe au secteur immobilier, dans les *looks* de l'élite, dans la construction des centres commerciaux de luxe, dans les boulevards des quartiers nobles pleins de magasins de décoration, dans la prolifération de restaurants chics (Image 14). Il est impossible séparer la mode de son contexte historique, culturel, économique et local comme il serait erroné croire que la mode est faite par une déterminée partie de la société. La mode bahianaise est un flux d'informations liées à la manière de voir et vivre le quotidien.

Penser la mode comme une simple fabrication de vêtements serait réductionniste. Le bahianais crée la mode: de la musique comme la *Tropicália* ou l'*axé music*; de la culinaire comme les plats typiques de la cuisine internationale; de la danse de rue, la danse afro. La mode pour le bahianais est un ensemble d'idées et des créations qui se mélangent dans un bouillon métisse.

La mode à partir de 1980.

Bahia a été oubliée pour longtemps comme créatrice de mode, le marché local ayant été occupé par les marques nationales, dans la fièvre dans les années 80: Divina Decadência, Varal, Iodice, Zoomp, Fórum, Yes Brasil, parmi d'autres. D'autre part, Bahia a vécu un enrichissement avec la valorisation de l'artisanat local. Dans la décennie 90, la mode locale s'est fortifiée avec le lancement de nouveaux stylistes bahianais lors de la semaine de la mode. L'événement a provoqué la visibilité de stylistes de la région dans les médias comme Marcia Ganem (Image 15), Ródnei Costa, Ismael Soudam, Valéria Kaveski et Fábio Sander. Au début des années 90, on ne peut pas oublier la styliste Luciana Galeão, qui a eu aussi un certain succès national. Márcia Ganem, qui a un atelier dans le Pelourinho, a un espace dans le média national et international, avec ses vêtements qui associent la recherche des matériels locaux et artisanat. Les pièces produites par la styliste manuellement, parées de pierres semi précieuses, sont chères et n'arrivent pas à une grande échelle de consommation. Elles s'adressent à peu de gens. Les artistes locaux, les chanteurs, les touristes internationaux qui fréquentent le Pelourinho, connaissent le travail de Márcia Ganem, l'aiment et l'achètent. Ses clients: Daniela Mercury,

Margareth Meneses, Gilberto Gil, Vera Fisher, Lisa Minelli, Janeth Jackson, Alicia Keys, Elza Soares et Márcia Short.

La styliste travaille en intégrant plusieurs éléments tels que la dentelle, le crochet, la fibre de polyamide, la soie, l'organza. Elle élabore des formes féminines, en les déconstruisant avec des vêtements structurés asymétriquement. L'image de la femme construite par la styliste est séductrice, libre et sensible au toucher des textures sur la peau. Ganem investit dans la recherche des matériels, produisant des pièces artisanales et exclusives.

L'artiste plasticienne et designer Goya Lopes a aussi un atelier dans le Pelourinho (Image 16). Elle met en valeur des créations à partir de traits ethniques afro-brésiliens. Elle dessine des modèles pour l'artisanat en céramique, les tissus. Son projet *Didara* ('bon', en yoruba) porte l'inspiration d'Afrique dans les textures, couleurs et sensations, avec l'appropriation de la luminosité de la Bahia. Par ailleurs des valeurs esthétiques, les produits faits pas Goya cherchent à être pratiques, avec des prix accessibles à tous.

Quel est l'avenir de la mode bahianaise? Avec la professionnalisation du secteur, l'ouverture d'universités et l'investissement du gouvernement, il sera peut-être possible trouver de nouveaux chemins qui rendront possible son développement. Le désir, les professionnels dédiés et la capacité créative et innovatrice des bahianais existent. Peut être, il manque le temps de maturation, pour que cette fleur pousse. Ainsi, la mode bahianaise réalisera son rôle culturel, social et économique.

Bibliographie

DELEUZE, G; GUATARI, F. 1995. *Mil Platôs Capitalismo e Esquizofrenia.* Rio de Janeiro: Editora 34, 96p.

DURAND, G. 1969. *Les Structures Anthropologiques de l'imaginaire.* Paris: Dunod, 552p.

FERNANDES, C.S. 2009. *Sociabilidade, comunicação e política: a experiência estéticocomunicativa*

da Rede MIAC na cidade de Salvador. Rio de Janeiro: E-Papers, 269p.

FERRARA, L.D. 2008. Cidade: meio, mídia e mediação. *Matrizes* 1 (2): 39-54.

FERRARA, L.D. 2007. *Espaços Comunicantes.* São Paulo: Annablume, 255p.

LANDOWSKI, E. 2002. *Presenças do outro.* São Paulo: Perspectiva, 215p.

MAFFESOLI, M. 2007. *O Conhecimento comum.* Porto Alegre: Sulina, 295p.

MAFFESOLI, M. 2001. *Sobre o nomadismo: vagabundas pós-modernas.* Rio de Janeiro: Record, 205p.

MAFFESOLI, M. 1987. *O Tempo das tribos.* Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 232p.

OLIVEIRA, A.C.M. 1997. *Vitrinas: acidentes estésicos na cotidianidade*. São Paulo: EDUC, 181p.

RAMOS, L.V.F. 2000. *Um Lugar: relatório de visita.* Brasília: IPHAN, junho, 7p.

RISÉRIO, A. 2007. *A Utopia brasileira e os movimentos negros.* São Paulo: Editora 34, 440p.
SANTOS, M. 1996. *A Natureza do espaço: técnica e tempo; razão e emoção*. São Paulo: EDUSP, 392p.
SIMMEL, G. 1988. Pont et port. In: G. SIMMEL, *La Tragédie de la culture (et autres essais).* Paris: Rivages, p 159-166.
SODRÉ, M. 1999. *Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 272p.
SODRÉ, M. 1996. *Reinventando a cultura: a comunicação e seus produtos.* Petrópolis: Vozes, 180p.
TAVARES, L.H.D. 2001. *História da Bahia*. São Paulo: UNESP, 542p.
VERGER, P. 1985. *Lendas africanas dos Orixás*. Salvador: Ed Corrupio, 96p.

Illustrations.

Image 1: Mère Menininha
Photo: Fonds Luciano Ramos
Image 2: Jeu de *capoeira* avec des *berimbaus* et la *samba*
Photo: Christophe Chatverre
Image 3: Homme du *sertão*
Photo: Christophe Chatverre
Image 4: Cérémonie religieuse au bord de la mer
Photo: Christophe Chatverre
Image 5: Rue Chile
Photo: Fonds de la Fondation Gregório de Matos
Image 6: Marché de São Joaquim
Photo: Christophe Chatverre
Image 7: Le Pelourinho
Photo: Christophe Chatverre
Image 8: La beauté noire
Photo: Christophe Chatverre
Image 9: Habitant du Pelourinho
Photo: Christophe Chatverre
Image 10: Jaime Figura
Photo: Nilo Mota
Image 11: Style créé dans les rues de Salvador
Photo: Christophe Chatverre
Image 11: Les Bahianaises dans les rues de Salvador
Photo: Christophe Chatverre

Image 13: Adoration des images dans les vêtements et dans le quotidien

Photo: Alvaro Vilela

Image 14: Restaurant Adelainde, Marina Contorno

Photo: Christophe Chatverre

Image 15: Créations de Márcia Ganem, Fashion Rio, Hiver 2009

Extrait de www.marciaganem.com.br

Image 16: Atelier de Goya Lopes

Extrait de www.goyalopes.com.br

Image 1: Mère Menininha
Photo: Fonds Luciano Ramos

Image 2: Jeu de *capoeira* avec des *berimbaus* et la *samba*
Photo: Christophe Chatverre

Image 3: Homme du *sertão*
Photo: Christophe Chatverre

Image 4: Cérémonie religieuse au bord de la mer
Photo: Christophe Chatverre

Image 5: Rue Chile
Photo: Fonds de la Fondation Gregório de Matos

Image 6: Marché de São Joaquim
Photo: Christophe Chatverre

Image 7: Le Pelourinho
Photo: Christophe Chatverre

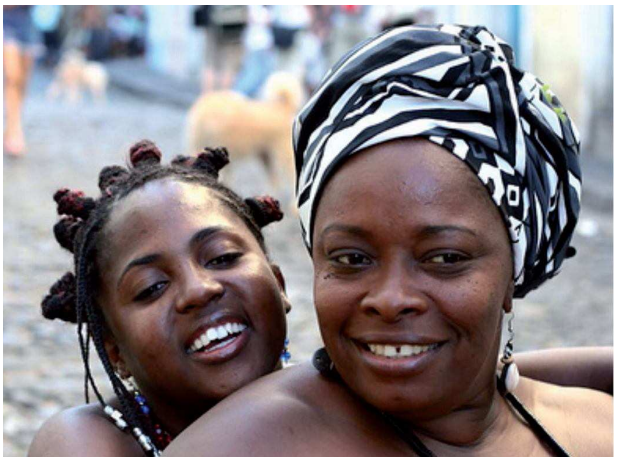


Image 8: La beauté noire
Photo: Christophe Chatverre

Image 9: Habitant du Pelourinho
Photo: Christophe Chatverre

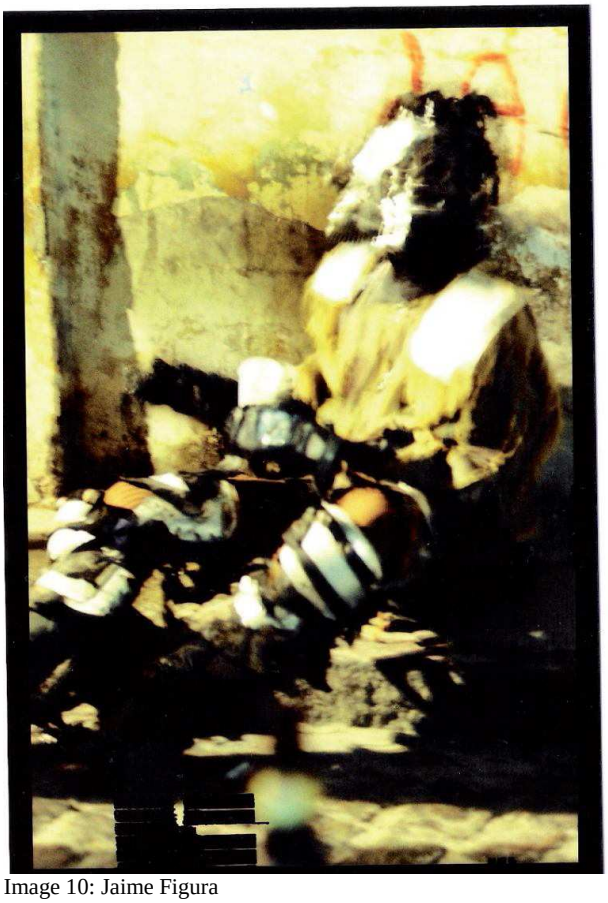


Image 10: Jaime Figura
Photo: Nilo Mota

Image 11: Style créé dans les rues de Salvador
Photo: Christophe Chatverre

Image 13: Adoration des images dans les vêtements et dans le quotidien
Photo: Alvaro Vilela

Image 14: Restaurant Adelainde, Marina Contorno
Photo: Christophe Chatverre

Image 15: Créations de Márcia Ganem, Fashion Rio, Hiver 2009
Extrait de www.marciaganem.com.br

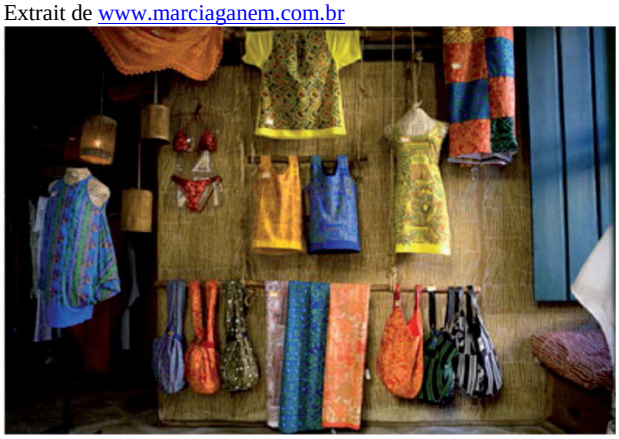


Image 16: Atelier de Goya Lopes
Extrait de www.goyalopes.com.br

Esprit Critique

Le New Age, entre marges et marché [209].

Georges Bertin.
Directeur de recherches
CNAM PDL

Phénomène contemporain[210], le Nouvel Age (New Age), réseau des réseaux aux origines prolixes, concerne des millions d'individus. Entre marges et marché, les réseaux du New Age récupèrent le « *religieux flottant* . Il trouve de nombreuses traductions artistiques (littérature populaire, chanson, mode…) et participe, de ce fait, à l'émergence de significations imaginaires sociales plus ou moins partagées dans une société que l'on dit désenchantée. A son service les mass medias sont aussi de puissants adjuvants, constituant une donnée amplificatrice des phénomènes constatés, provoquant un haut niveau de conscience planétaire.

[209] Séminaire *« consommation et culture périphérique»*, Direction Nizia Maria Souza Villaça, Université de Rio de Janeiro, Octobre 2010.

[210] Cf Marilyn Ferguson, *The aquarian conspiracy*[210]"*Les Enfants du Verseau*", 1980

Dans notre étude, nous présentons deux communautés New Age : la communauté néo celtique de Glastonbury au Royaume Uni (culte de la déesse) et l'éco-communauté de Damanhur (Italie).

1) Glastonbury et les néo avaloniens, un site du Nouvel Age ?

En 2010, Glastonbury est une petite ville du comté du Somerset (UK) , autrefois haut lieu spirituel celte puis catholique et aujourd'hui, centre de mouvements alternatifs caractérisé par la multiplicité des cultes et pratiques touchant 30% de la population, avec un mpact sur l'économie locale .

Les prêtresses de la Déesse.

Le culte de la Grande Déesse (ou Mother Earth) qualifié de néo-paien est également fondé sur le ressourcement personnel, une certaine libération…

Kathy Jones a joué un rôle clef dans l'éveil des consciences, étant l'auteur de nombreux best-sellers[211]. Elle délivre un message sur le rôle éminent de la Déesse, invitant les femmes à changer le monde grâce à la prise de conscience féminine qui s'opère de nos jours. Les prêtresses de la Déesse offrent de fait des rites de passage vers la Féminité, la déesse devenant la source d'un vrai potentiel humain féminin. Elle y a initié et formé plusieurs femmes de conviction et de talent **par des cycles o**rganisés en spirales (voir annexe 2) et assez coûteux.

Profil des prêtresses. Elles ont entre 40 et 60 ans, parfois plus, sont des femmes de la classe moyenne originaires d'Angleterre de Nouvelle Zélande, d'Australie, du Canada et pratiquent les

[211] The *Goddess in Glastonbury*, 1990, *The ancient british Goddess***,** Chiron in labrys, 1995, *Breast Cancer: Hanging on by a red thread***,** *On finding treasure, Mystery play of the Goddess*, 1996, *The Ancient British Goddess*, 2001, *In the Nature of Avalon*, 2000, *Priestess of Avalon, Priestess of the Goddess*, 2006, *Spinning the Wheel of Ana*, 1994.

thérapies les plus diverses. Leurs opinions politiques sont du côté des verts ou libérales, d'abord féministes. Leurs moeurs sont libérées, professant un retour à la Nature et une sexualité libre, à l'hédonisme et manifestent une grande liberté de ton touchant à ces questions. La formation change leur représentation du monde et leur relation aux autres et à l'Univers en provoquant un certain travail sur elles-mêmes soit une thérapie par effet cathartique.

Les célèbres « Goddesses Conferences » sont organisées aux grandes époques de l'année celte avec cérémonies, processions, fêtes, réalisation artistiques, musiques, jeux, et grand concours de peuple « au service de l'Amour et de la Beauté ». S'y retrouvent de nombreuses spiritualités orientées vers le culte de la Nature : chamanes, druides, hindous, etc… mettant en valeur la fécondité et l'énergie sexuelle de la Déesse, fée de l'Ile de Verre, Dame d'Avalon. Des expositions et ateliers tous onéreux fonctionnent en parallèle avec le programme officiel.

Codes : les cérémonies comprennent de nombreuses processions, cercle de dansés, chaîne d'union (non fermée ?) et surtout une dominante de la couleur rouge sombre, laquelle st directement à référer au rouge nocturne, ou rouge centripète.Rouge matriciel, comme celui des initiés aux mystères de Cybèle qui recevraient sur leur corps le sang d'un taureau. C'est encore le pourpre ou sang profond des menstrues condition de la vie…

La société locale, Glastonbury aujourd'hui, une micro société du Nouvel Age ?

Glastonbury est un mixte social en continuel développement caractéristique de la post modernité fabrique entre une petite ville de province anglaise, lieu d'un pèlerinage celte puis chrétien ancien et une cité cosmopolite, point de ralliement des mouvements d'une grande mixité sociale et d'une diversité qui produit parfois des conflits mais attire aussi l'attention sur ses intérêts communs, les problèmes résolus s'y transformant en bénéfices mutuels.

Nombre d'avaloniens possèdent des styles de vie différents (activités, cf. annexe 3). Venus de la marge culturelle de nos sociétés, en ce pays de marches, ils y expérimentent des idées, des connaissances, des points de vue divers et variés qui peuvent représenter une évolution sociale moins marquée ailleurs. Liés au soin, à l'enseignement, à l'écologie, beaucoup d'entre eux sont créateurs de leur propre activité professionnelle en autonomie avec un système monétaire original: le système « *Avalon Fair Shares* », un groupe de l'Economie sociale (non profitable)

qui propose, depuis 1972, un partage juste de services équitable, une banque communautaire et un réseau d'échanges et services solidaires.[212]. La richesse locale est ainsi organisée en considèrant que chaque activité est d'égale valeur L'expérience contribue également à sortir certains individus de leur isolement en rendant possible un service actif auprès de la communauté. Glastonbury a le taux de change le plus bas du Somerset, solution efficace pour lutter contre le chômage. On peut y adhérer à titre individuel ou collectif.

Activités.

Le guide **Oracles**[213] offre un échantillon éclectique des prestations fournies dans ce lieu. On y retrouve les topiques présentes sur les différents sites américains, anglais, entre épanouissement personnel, spiritualité panthéiste, libération des affects et des moeurs, écologie, techniques orientales, voire contacts surnaturels. L'offre est une mosaïque assez impressionnante …

Interprétation.

La Conférence de la Déesse remet l'accent sur diverses traditions en lien avec l'univers du féminin sacré , cette activation des cultes féminins mettant en évidence plusieurs types de tensions entre le local et le global.

- La première est liée à la composition des fidèles : classes moyennes et issues de la petite bourgeoisie de race blanche européenne et nord américaine, soit donc plutôt représentantes des femmes privilégiées de ce monde.
- La seconde tension porte sur l'orientation de la Conférence à célébrer l'Amour de la déesse d'Avalon sur ce site même et à le manifester dans ce célèbre Festival Lamma's (fête de la Lumière estivale) tout en contribuant ainsi à la destruction de la Planète, (bilan carbone négatif).
- La troisième porte sur la confiscation d'un lieu chargé historiquement de symbolisme chrétien au profit d'une seule religion.

Certes, un des aspects de la globalisation consiste à faire du monde un seul lieu mais il est à noter toutefois que Glastonbury maintient simultanément une variété de mondes et de points de vue lesquels inter agissent entre eux. Lieu fluide : on s'y libère des formes institutionnelles, des cultes institués et les symboles brandis ici sont interchangeables, capables d'être combinés et transposés. Tous les syncrétismes y sont possibles, aucune interprétation religieuse du site n'ayant un monopole complet car celui-ci introduit de fait une véritable dynamique entre les traditions…

[212] www.timebanks.co.uk

[213] Glastonbury , mai 2010, éd locale

2) Damanhur, une éco société[214].

En 1975, un assureur italien, Oberto Airaudi, alors âgé de 40 ans, réunit 12 à 15 personnes pour travailler sur les synchronicités et le phénomène divin en l'homme pour lutter contre le potentiel de destruction propre à l'homme ; aussi Damanhur sera une société basée sur l'optimisme. En 1997, ils s'installent à 50 kms de Turin, dans le Piémont alpin (vallée de Vachiusella) sur un emplacement placé à un croisement de forces telluriques particulier.

Les terrains de la communauté totalisent de nos jours 700 acres cultivables, des bois, 25 acres d'habitation et 80 maisons. On y trouve producteurs, ateliers, plantations, laboratoires, universités…

Pendant 16 ans, les adeptes vont creuser en souterrain, le Temple de l'Humanité (inachevé), constitué d'un dédale impressionnant de couloirs et de salles immenses organisées en labyrinthe, il est le cœur de la Communauté, symbolisant le rêve de son créateur: créer une cité spirituelle différente de tout ce qui a existé et capable de nourrir et refléter la perception spirituelle de ses citoyens, sorte d'utopie concrète sur un plan élaboré

Aujourd'hui la communauté compte quelques 1000 habitants (et 60000 sympathisants à travers le monde). Elle se présente comme une éco-communauté constituée d'éco villages dédiés au progrès social, elle a sa propre constitution sociale étant organisée en groupes de vie nommés *nucleos* fédérés, sa structure politique interne, ses écoles, et un système monétaire avec sa monnaie le *credito*. Les frontières de Damanhur sont en perpétuel contact avec le monde extérieur. Laboratoire social et technique, les équipes de recherches locales contribuent à développer des techniques de vie en société basées sur l'énergie renouvelable, la médecine

[214] Damanhur appartient à Global Ecovillage Network (GEN Europe) lequel comprend :
The Hub (Brussels): The Art of Hosting, new communication technologies and skills to create synergy amongst professionals
Center for Human Emergence: Spiral Dynamics, a way of thinking about the complexities of human existence and understanding the
evolutionary status of a society
Transition Town Movement (Totnes and Ireland): Transition Town, a model for converting urban environments and creating ecological and autonomous
communities with solidarity-based social structures, able to develop resilience and reduce carbon dioxide emissions

holistique, les études touchant à proposer un modèle de développement durable original à la marge de la société italienne

Damanhur se présente comme la Cité du Futur, un modèle sur lequel se constituerait une nouvelle humanité. Ainsi Damanhur est à la fois admirable et frustrant :

- admirable car on y combat le fanatisme et l'intolérance des églises instituées,
- frustrant car ce rejet inconditionnel de l'autorité ne permet pas de distinguer les bonnes et mauvaises autorités. Captivé par sa propre authenticité et sincérité, le New Ager arrivant à Damanhur y devient une sorte « d'intermittent psychique », mêlant existentialisme et messianisme, psychologie et mysticisme dans un raccommodage perpétuel.

Les Damanhuriens seraient ainsi des athées ratés, des survivants psychiques qui soufflés par l'épidémie de dépression ambiante se sont échappés du matérialisme rationaliste et recherchent désespérément la sérénité dans d'autres espaces du monde [215].

Une utilité sociale.

La fédération de Damanhur a su convaincre les pouvoirs publics de son utilité à tel point qu'elle se désigne comme un « écovillage modèle » en éducation au développement durable (programme des Nations Unies pour la formation et la recherche). Elle expérimente des expériences de transformation sociale en créant des études de cas reproductibles portant sur la restauration de la prise en compte de la Nature dans les programmes de construction et le développement des approches artistiques pour résoudre certains problèmes existentiels. Les Damanhuriens sont dans l'utopie, elle est vécue par eux comme une réalité et née pour réaliser le rêve d'une société basée sur l'Optimisme entre l'extraordinaire : les Temples de l'Humanité, et le quotidien : usines, activités artisanales et studios, fabrique d'objets basés sur des structures *selfiques*, création de boutiques dans le monde pour y exporter des produits en art mobilier, etc. Ainsi la Fédération est devenue une multinationale à l'exportation de ses objets et donc de ses idées.

Au niveau du maniement des codes, Damanhur a créé son propre langage dit ancestral pré existant à l'usage des langues connues. On observe également dans les vêtements des adeptes une dominante de la couleur rouge sombre ce qui correspond bien à la symbolique de la Terre Mère et de ses flux matriciels.

Interprétation (tableau comparatif annexe 6).

Société écologique et durable, « œuf cosmique », la communauté est pourtant une communauté fortement structurée dans une tentative parfaitement utopienne de réalisation d'une nouvelle

[215] Jones op. cit. p 42

société et organisée au regard des réseaux informels du Nouvel Age, largement plus libertaires et éclatés[216].

Les points positifs qui se dégagent de cette expérience unique sont [217]:

- l'idée de complémentarité de l'habitat,
- la refondation de l'idée de tribu,
- la mise en œuvre d'une relation différente Ville/ Village,
- une tendance observée à s'opposer à l'idée de séparation,
- l'idée force d'autosuffisance,
- une position politique visant à une nouvelle donne internationale pour un nouvel équilibre mondial.

Elle illsutre les définitions données de l'Utopie par François Laplantine : la clarté logique de l'organisation établie, une cité idéale soumise aux impératifs d'une planification voulue, « un roc qui au sommet de la pyramide, programme, organise, légifère et transforme les désordres en régularités »[218].

3) Comparaison et relations marges/marchés.

Malgré leurs différences contextuelles, les deux communautés possèdent nombre de points communs.

A) du côté de la marge :

- une désinstitutionalisation marquée, entre individuel et collectif que l'on s'efforce de renégocier différemment,
- un mode singulier de relation au sacré,
- la conviction que la volonté et une relation forte à la spiritualité peuvent entraîner des changements sociaux importants.

B) du côté du marché.

On y vend des produits spirituels à forte valeur ajoutée, diversifiés, développant même une consommation liée à un marché qui s'organise de façon autonome et en même temps qui développe des produits d'appel en direction de la sphère de la consommation : vêtements

[216] Oberto Airaudi et le rêve Damanhur, in *Les leaders charismatiques, quelles fonctions sociales et spirituelles ?* L'Harmattan, 2009.
[217] Maria Immacolata Macioti , *Critica Sociologica*, Université La Sapienza, Roma.
[218] Laplantine François, *Les Trois voix de l'imaginaire*, Paris Ed Universitaires, 1974.

bijoux, modes, tout en revendiquant une indépendance vis-à-vis d'eux (monnaie spécifique, réseaux de solidarités), l'un concourant à faire vivre les autres.

Pour autant, ces deux expériences appartiennent à ce que Dominique Felder nomme les mutants pacifiques[219], et la volonté affirmée de mettre en place des réseaux d'entraide et de solidarité, le caractère très chaleureux des relations enregistrées sur les réseaux sociaux concernés, le souci manifesté dans les eux cas de la sauvegarde de la Planète, le caractère cosmopolite des adhésions aux deux lieux, nouveaux terrains d'ancrage de communautés dispersées, semblent le manifester.

Avec Weber qui pensait que chaque société est singulière et se caractérise toujours par des critères multiples, qu'ils soient économiques, politiques, culturels, moraux, juridiques etc., on voit bien que dans les deux cas étudiés, les actions sont

- soit par rapport aux valeurs qui sont principe de l'action (Déesse-Mère dans un cas, spiritualité Horusienne pan cosmique dans l'autre),
- soit par rapport à l'adaptation des moyens aux fins, ce qui est aussi le fait de communautés ayant su adapter leur vécu aux impératifs des réalités économiques en tentant de ne pas se renier.

Bibliographie.

Benham Patrick, *The Avalonians,* Glastonbury, Gothic Images publications, 1993.

Bertin Georges, *De la quête du Saint Graal au Nouvel Age*, Paris Vega, 2010.

Bertin Georges, *Un imaginaire de la pulsation, lecture de Wilhelm Reich*, PU Laval, 2003.

Bligh Bond Frederick, *The Gate of remembrance*, Oxford, BH Blackwell, 1918.

Collectif, *Journal of alternative studies JASANAS*, vol 2, edited by Marion Bowman, Daren Kemp, London, ASANASA, 2006.

Ferguson Marylin, *The Aquarian conspiracy*, New York, Tarcher Cornerstone éd. 1980.

Jones Tobias, *Utopian Dreams, In search of a good life*, London, Faber and Faber, 2007.

Kemp Daren, *The Christaquarians, A sociology of Christians in the New Age*, Kempress Ltd , 2003.

Kemp Daren, Lewis James R, *Handbook of New Age*, Brill, Library of Congress, 2007.

Kemp Daren, *New Age, a guide*, Glasgow, Edinburgh University press, 1998.

Lacroix Michel, *L'idéologie du New Age*, Paris Flammarion, 1996.

Laplantine François, *Les Trois voix de l'imaginaire*, Paris Ed Universitaires, 1974.

Maccioti Maria Imacollata, Oberto Airaudi et le rêve Damanhur, in *Les leaders charismatiques, quelles fonctions sociales et spirituelles ?* L'Harmattan, 2009.

[219] Felder Dominique, *Les mutants pacifiques, expériences communautaires du Nouvel Age en Californie*, 1985, éd d'En Bas.

Magliocco Sabrina, *Witching Culture*, University Penssylvania Press, 1959.

Merrifield Jeff, *Damanhur, the story of the extraordinary Italian artistic and spiritual community*, Library of Congress, 2006.

Raphael Melissa, *Introducing Thealogy, discourse on the Goddess*, 1989, Sheffield Academy Press.

L'Imaginaire et le discours obsessionnel, étude de psychologie culturelle.

CONSTANTIN MIHAI
Doctorant, Université de Craiova
Université Michel de Montaigne, Bordeaux 3, LAPRIL

Résumé

Cette étude de psychologie culturelle se propose de déceler les articulations du discours obsessionnel au niveau de l'imaginaire. Le discours obsessionnel est mis en évidence au niveau de l'Imaginaire par ce que la psychologie des profondeurs appelle « le stade du miroir », en tant qu'étude appliquée d'une psychologie culturelle qui s'intéresse surtout de la consubstantialité entre l'identité et l'altérité.

Cette étude de psychologie culturelle nous enseigne que l'imaginaire est le lieu où le symbolique se révèle, le lieu où la vérité inconsciente se fait jour, oú elle s'énonce. Ainsi compris l'imaginaire peut habiter les recoins les plus inattendus du discours obsessionnel et se manifester bien au-delà du champ des images de l'anthropologie symbolique, dans le sens de la reconfiguration du rapport parfois déséquilibré entre l'identité et l'altérité.

Mots-clé: imaginaire, miroir, identité, altérité, discours, psychologie, réel

Imaginary and the obsessional discourse
Study of cultural psychology
abstract

This study tries to underline the main articulations of the obsessional discourse on the level of Imaginary. The obsessional discourse is emphasized on the level of Imaginary by what the analytical psychology called „the stage of mirror", as an applied study of the cultural psychology that is interested in the consubstantiality between identities and alters.

This study of cultural psychology taught us that the Imaginary is the frame where the symbol is revealed, where the unconscious truth appears. Therefore, the Imaginary can be found inner the obsessional discourse, beyond the field of the symbolic anthropology, in order to reconfigure the relation often broken between identities and alter.

Key-words: imaginary, mirror, identity, alter, discourse, psychology, real

Si on part de la notion de Bachelard du *pluralisme cohérent*, qu'il applique à la chimie moderne, on peut examiner la configuration de l'Imaginaire. Cette notion n'indique pas une simple définition selon *genus proximum* et *differentia specificae*, mais il s'agit d'une autre approche qui s'appuie sur la logique contradictorielle ou la logique du tiers inclus. Par exemple, si on fait appel à l'anthropologie des religions de Corbin ou d'Eliade, alors le *pluralisme cohérent* se traduit par l'existence de phénomènes qui se situent dans un autre temps ou espace. L'*illud tempus* du mythe contient son propre temps, les éléments du discours (*sermo mythicus*) sont aussi solidaires.

Le statut de l'identité n'est plus, dans les termes de la logique formelle, l'extension de l'objet/concept (l'ensemble des objets), mais la compréhension (l'ensemble des qualités et des attributs des objets). L'identification n'agit pas selon l'ancienne formule *in subjecto – predicatum inest subjecto... –*, mais dans une relation d'attributs qui constituent le sujet ou bien l'objet.

Dans l'étude de l'Imaginaire s'estompe l'héritage du tiers exclus en faveur de celui inclus. La psychanalyse freudienne s'appuie sur une topique à trois éléments significatifs (l'inconscient, le moi et le sur moi) qui remplace la première topique dualiste (concient-inconscient). La polarisation dualiste de l'anthropologie de Gilbert Durand, fondée sur la contradiction *diurne – nocturne* est dépassée par le pluralisme tripartite, au niveau de ces trois structures (schizomorphe, mystique et synthétique). À partir de cette conception de l'identité résulte une *a-logique* de l'Imaginaire (la logique du rêve ou de la rêverie, du mythe ou du récit, propre à l'imagination). C'est justement cette différence à l'égard de la logique classique qui a entraîné et entraîne encore une méfiance « quasi-religieuse » envers l'Imaginaire.

La notion de « fonctionnement réel de la pensée » met en évidence le fait que le psychisme humain ne vise pas seulement l'aspect de la perception ou de la logique des idées, mais aussi celui de l'inconscient que les images irrationnelles du rêve ou de la création poétique révèlent parfois. La psychanalyse freudienne souligne la fonction péremptoire des images comme messages qui proviennent de l'inconscient.

L'image est une sorte d'intercesseur entre un inconscient inavouable et une conscience que le sujet connaît. Elle a le statut d'un symbole, type de la « pensée indirecte » où un signifiant avouable renvoie à un signifié obscur. L'image indique ainsi les diverses étapes du développement de la pulsion fondamentale, *la libido*. Les disciples de Freud ont montré que le psychisme humain ne se résume pas à une seule *libido* (le pansexualisme), y existant plusieurs « formes et métamorphoses ». Selon eux, l'image n'a pas une seule valeur, celle de la

sublimation du refoulement, mais elle a aussi une fonction constructive et poétique/poïétique (dans le sens de création, de *poiesis*), au niveau du psychisme normal[220].

La psychologie des profondeurs de Jung, qui normalise la fonction de l'image, pluralise nettement la libido. Pour Jung, l'image est, dans sa constitution, un modèle « d'individuation » de la psyché. L'image est, donc, un « symptôme », indice de la santé psychique. L'image a une double fonction : « symptôme » et agent thérapeutique. Les disciples de Jung ont raffiné son pluralisme psychique : il s'agit de deux matrices archétypales, génératrices d'images, qui s'organisent dans deux régimes mythiques : *Animus* et *Anima*. Ces régimes se pluralisent dans un véritable « polythéisme » psychologique : par exemple, l'*Anima* peut être Junon, Vénus ou Diane. Le psychisme est

« tigré » de deux ensembles symboliques antagonistes et d'une multitude de nuances signalées par les religions polythéistes[221].

Ces résultats sont confirmés par la méthode expérimentale qui utilise les tests « projectifs », c'est-à-dire les tests où un *stimulus* déclenche une manifestation spontanée des contenus psychiques latents. Le plus connu de ces tests appartient au psychiatre suisse Hermann Roschach. Il y a aussi le « teste-archétype à neuf éléments » du psychologue Yves Durand, le produit de l'école de Grenoble. Ce test consiste dans une distribution de neuf mots qui mène aux plusieurs images (une chute d'eau, un feu, un monstre dévorateur). À partir de ces esquisses sémantiques, on réalise un dessein ou un récit. Outre ce diagnostique psychiatrique, ce test confirme les résultats théoriques des « structures de l'Imaginaire » de Gilbert Durand, tout imaginaire se plie sur trois structures plurielles qui se limitent à trois classes, gravitant autour des schèmes matriciels de la « séparation (l'héroïque) »; de « l'inclusion (le mystique) » et de la « dramatisation – l'étalage des images dans un récit (le disséminatoire) ».

Au pluralisme de l'Imaginaire bien établi par la psychologie des profondeurs et par la psychanalyse doit correspondre une « sociologie du sauvage ». Toute théorie de l'Imaginaire doit, tout d'abord, dénoncer l'eurocentrisme qui a accompagné la naissance de l'histoire et de la sociologie. Le XIX^{e} siècle a perçu le positivisme comme l'annexe de la sociologie d'Auguste Comte et de l'historicisme unidimensionnel de Marx. Pour eux, l'imaginaire et ses oeuvres se situent « en marge de la civilisation », soit à l'âge théologique du primitivisme humain, soit au niveau de l'insignifiance de la superstructure. Ce mythe fondateur de la pensée moderne, dont le modèle a été donné au XII^{e} siècle par Joachim de Flore, réside dans le positionnement de l'inéluctable progrès de l'humanité dans trois âges consécutives à la Révélation chrétienne : l'âge du Père, du Fils et du Saint Esprit, la période de la Paix universelle.

[220] Gilbert Durand, *L'Imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, Paris, Hatier, 1994, « Psychologie des profondeurs », in chapitre « Les sciences de l'Imaginaire ».
[221] Gilbert Durand, *L'Âme tigrée. Les Pluriels de Psyché*, Paris, Denoël, 1981.

Situer l'Imaginaire, la représentation symbolique au fondement de la pensée de *sapiens*, c'est de rejeter « les progrès d'une conscience », dont l'intention est iconoclaste, et les perspectives trop régionales d'un historicisme issu du déterminisme unique de l'Europe moderne. *La pensée sauvage* de Claude-Lévi Strauss démontre, contre tout eurocentrisme, que dans l'homme subsiste un « patrimoine sauvage » respectable et précieux. Le renversement des valeurs, l'*homo symbolicus* en défaveur de l'*homo sapiens*, a permis la fondation d'une sociologie de l'Imaginaire, complétant les exigences de l'imagination symbolique mises en évidence par les recherches psychologiques et éthologiques.

Il faut toujours s'interroger si les images sont des éléments générateurs de sens et de valeurs, capables de concurrencer la perception et la pensée. Jean-Jacques Wunenburger se demande si la vie des images ne trouve pas son origine dans la dimension symbolique de la forme et du contenu, dimension qui peut assurer leur profondeur, leur stabilité ou leur prégnance[222]. A partir de la phénoménologie des images religieuses ou artistiques développées par Mircea Eliade et Gaston Bachelard, Gilbert Durand situe le trajet anthropologique des images dans un espace symbolique, le seul qui explique la coordonnée de ces formes génériques issues de la force et de la profondeur des images.

La psychanalyse moderne a le grand mérite de mettre en question quelques paradigmes primordiaux comme : images, symboles et archétypes. Ce qui nous intéresse là, c'est la fonction symbolique de l'image et, notamment, sa profondeur. C'est le plus grand mérite de Jung d'avoir dépassé la psychanalyse freudienne en partant de la psychologie même et d'avoir ainsi restauré la signification spirituelle de l'image.

Mircea Eliade parle d'une multitude d'images, des images qui sont même plurivalentes par leur structure. La dimension symbolique des images acquiert la marque unique de *coincidentia oppositorum*, lorsque *l'imago* et le symbole deviennent un *modus vivendi* pour diverses théologies et métaphysiques.

La perception symbolique des images n'est qu'une opération subjective et la configuration symbolique n'est qu'une surabondance fictionnelle. Si on part de la prémisse que la symbolisation est la manifestation primordiale du psychisme, alors la signification de la profondeur symbolique, c'est une aptitude d'ordre subjectif et l'image symbolique, c'est l'image la plus féconde par rapport aux autres.

La profondeur du sens de l'image se trouve illustrée dans la nature équivoque et ambivalente du symbolisé ; les images s'approchent des noyaux archétypaux. C'est pourquoi les images symboliques favorisent la créativité imaginative, dans la mesure où l'ambivalence et l'opposition deviennent facteurs générateurs d'images essentielles.

[222] Jean-Jacques Wunenburger, *La vie des images*, 2e édition augmentée, Presses Universitaires de Grenoble, 2002, p.43. Dans un autre registre, celui du double, de la représentation, de la copie, du calque, voir François Dagognet, *Philosophie de l'image*, Paris, Vrin, 1986.

Par conséquent, la profondeur symbolique des images est inséparable d'une tonalité psychique qui sollicite la totalité du moi. La phénoménologie de la profondeur symbolique n'exclut pas une psychologie des abîmes qui s'appuie sur une révélation des sens. Les images symboliques couvrent un ensemble délimité des phénomènes iconiques et elles n'ont une densité égale lorsqu'elles révèlent une profondeur. En même temps, la dimension symbolique des images n'est plus assimilable à une surabondance des représentations.

Le discours obsessionnel est mis en évidence au niveau de l'Imaginaire par ce que la psychologie des profondeurs appelle « le stade du miroir », en tant qu'étude appliquée d'une psychologie culturelle qui s'intéresse surtout de la consubstantialité entre l'identité et l'altérité. L'analyse psychanalytique comprend le stade du miroir « comme une identification » au sens fort du terme : la métamorphose produite chez le sujet quand il assume une image, dont l'effet est indiquée par l'usage du terme *imago*.

L'assomption de son image spéculaire par l'être implique un cas exemplaire : la manifestation de la matrice symbolique où « le *je* se précipite en une forme primordiale, avant qu'il ne s'objective dans la dialectique de l'identification à l'autre et que le langage ne lui restitue dans l'universel sa fonction de sujet. Mais le point important est que cette forme situe l'instance du *moi*, dès avant sa détermination sociale, dans une ligne de fiction, à jamais irréductible pour le seul individu, – ou plutôt, qui ne rejoindra qu'asymptotiquement le devenir du sujet, quel que soit le succès des synthèses dialectiques par quoi il doit résoudre en tant que *je* sa discordance d'avec sa propre réalité »[223].

L'image spéculaire reste le support du monde visible. La fonction du stade du miroir constitue une expression de la fonction de *l'imago* qui est d'établir un rapport de l'organisme à sa réalité, une sorte de l'*Innenwelt* à l'*Umwelt*. La rupture de cette relation engendre une reconfiguration de la structure du sujet. Le moment où s'achève le stade du miroir inaugure, par l'identification à l'*imago* du semblable, la dialectique qui lie le sujet à des situations socialement élaborées. Le stade du miroir est perçu dans l'expérience psychanalytique « comme formateur de la fonction du Je ».

La définition lacanienne de l'imaginaire repose sur sa conception de la manière dont le sujet forme sa propre image et se constitue un idéal auquel il fait tout pour ressembler. L'imaginaire, ici, n'est pas le produit d'une libération intentionnelle de la science ou l'atlas organisé de symboles, mais un ensemble de traits distinctifs, un registre, qui forme l'image du sujet pour lui-même.

Lacan inscrit l'imaginaire au sein d'un ensemble conceptuel (réel, symbolique) relié à la formation du sujet. Voir son image dans le miroir permet de s'imaginer homme, mais pour qu'il puisse faire sienne cette image, l'intérioriser, il lui faut qu'elle s'intègre dans le regard de

[223] Jacques Lacan, *Écrits I*, Paris, Seuil, 1966, pp.90-91.

l'**Autre**. On dit aussi *grand Autre*. Ce que le sujet demande au regard de l'Autre, qui le porte devant le miroir, c'est un signe qui authentifie son image et le définisse en tant qu'*un*. Le stade du miroir définit ainsi le *trait unitaire* qui fonde la singularité du sujet.

Par ailleurs, le sujet définit également son identité par rapport à ses semblables. L'identification lacanienne procède de la confusion de l'image du moi avec l'image de l'autre. Elle découle aussi de la nécessité de s'imposer à l'autre pour ne pas lui être soumis ; elle revêt, du même coup, une dimension agressive. C'est l'ensemble symbolique des images que Lacan désigne comme le registre de l'Imaginaire ; image inversée reconnue par l'Autre dans le miroir et images de l'autre auxquelles le sujet travaille à s'identifier. Toutes sont fausses, toutes sont aliénantes puisqu'elles interdisent au sujet de se connaître véritablement.

L'imaginaire du sujet procède donc d'une double altérité, celle de l'Autre qui le reconnaît, et celle de l'autre qui l'engage dans une démarche d'identification. La définition de ces altérités mérite d'être précisée. L'Autre, c'est celui que les signifiants, à commencer par le Nom-du-Père, instituent comme radicalement du sujet. L'autre appartient au langage et joue, en tant que tel, un rôle essentiel dans la constitution du registre du symbolique.

Dans l'étude *Regarder au miroir*, Alexandru Dragomir s'étonne que le miroir, « sujet de métaphysique sexuelle narcissique », soit devenu un simple objet de décor, étant dépourvu de sa signification. Au contraire, il prouve que le miroir est l'endroit où l'être retrouve son alter. Mircea Vulcănescu continue l'idée d'Alexandru Dragomir dans *Prodrome pour une métaphysique du miroir* et essaie de la développer par une esquisse suggestive. Selon Vulcănescu, l'approche de ce sujet implique trois moments essentiels :

1. *le miroitement* – objet sans substance – qui suppose le reflet du sujet au miroir plan, avec ses problèmes spécifiques : la ressemblance en forme et couleur, la perte du privilège de la droite et de la gauche, la disparition de l'odeur et du goût ; la dépendance des choses de miroir et leur manque de pouvoir, la ressemblance irréelle, l'illusion connue par intuition, la fausse virtualité des physiciens et des métaphysiciens, la plénitude du possible.

Le philosophe présente les conséquences du miroitement : l'entrée au miroir, le lieu sans lieu de l'au-delà du miroir, le double miroitement (le jeu des miroirs), la deuxième illusion (la voie sans fin et la rupture de l'unité de la chose miroitée). On a aussi les problèmes ouverts par les miroirs concaves et convexes : la fausse réalité, les distinctions envers l'image du miroir plan, la modification du rapprochement et de l'éloignement, l'idée de lentille, l'idée de miroir, l'efficacité des miroirs concaves : le rassemblement des rayons – le feu d'Archimède, la dissipation des rayons. Mircea Vulcănescu saisit aussi les fonctions déformées du miroitement, la forme essentielle et ses variantes : l'exigence réelle et la réflexion de l'existence.

2. *le regard au miroir*. Le philosophe roumain Mircea Vulcănescu propose les étapes suivantes : le doute, la perte de soi, la réflexion et le retour sur soi-même au miroir – le narcissisme (la quête de soi, l'obsession de soi, l'attraction du miroir, la non-découverte, la

déception métaphysique). Il propose aussi la comparaison du miroir et de la prière, une voie féconde en conséquences métaphysiques.

Il discute les aspects du sentiment de la substantialité de l'autre – de l'au-delà et, en réplique, de deçà ; le miroir en miroir métaphysique ; l'analyse du miroitement et du regard au miroir qui correspondent à deux types de métaphysique idéaliste : subjective – Platon-Augustin – et objective – Aristote-Thomas d'Aquin. Le miroitement amène au soi-même deux modes de concevoir la conscience : la conscience du faire et la conscience miroitée. L'auteur analyse les effets « du miroir et du moi » : la dislocation de l'unité de l'existence du moi par le jeu des miroirs, la dislocation de l'unité de conformation et d'identité du moi devant le miroir déformé.

3. *les conséquences culturelles du miroir*. Il s'agit ici d'un regard sur les civilisations avec ou sans miroir. Par exemple, le protestantisme est sans miroir. Mircea Vulcănescu suit l'aspect du portrait-miroir, avec l'idée de fixer le moi dans la temporalité par rapport au glissement du visage au miroir qui a comme conséquences le portrait; la consistance du moi au portrait; la nécessité de la certitude du sujet (le portrait comme substance propre du visage et la substance idéale de l'objet artistique ; le caractère phanique, au sens de Blaga, de la personnalité dans la civilisation avec miroir ; l'individu et son visage dans la civilisation orientale).

Mircea Vulcănescu prend en considération la relation entre le miroir et la structure spirituelle, s'axant sur la gloire construite à partir du type de miroir. Il envisage les moments spirituels de diverses cultures qui sont liées au miroir : le miroir ensorcelé; le miroir où l'on voit l'autre : l'ennemi, la mort ; l'esprit invisible, l'effet maléfique de la casse du miroir, la vertu magique des éclats de miroir ; le regard dans le miroir et l'interdiction chez certains ordres monacaux ; la vue du monde « comme par le miroir » qui s'oppose à la vue « face à face » chez l'Apôtre Paul[224].

La métaphore du miroir réussit à décrire ce que Henry Corbin appelle *Mundus Imaginalis*. Ce qu'on voit dans le miroir n'est ni phantasme, ni l'être de quelqu'un. L'image ne correspond pas toujours à notre être concret, mais elle dépend essentiellement de notre apparition. *Mundus Imaginalis* est un plan de réflexion entre le monde de l'esprit et celui de la matière ou entre Dieu et les hommes. Dans son espace, ces deux dimensions se retrouvent en contiguïté – une par un mouvement descendant (*kenosis*) et l'autre par l'ascèse.

La métaphore du miroir domine dans l'islamisme la théologie de l'Incarnation. Il s'agit ici de l'Incarnation, mais Dieu ne se transfigure pas comme dans le christianisme, Il se reflète dans la conscience du croyant. Chaque musulman est le moyen de réflexion de Dieu, le support de son Incarnation. Du point de vue chrétien, il s'agit du docétisme – hérésie des premiers siècles, qui professait que le corps du Christ n'avait été que pure apparence, et qui niait la réalité de sa Passion et de sa mort.

[224] Ştefan Fay, *Sokrateion*, Bucarest, Humanitas, 1991, pp.101-105.

Selon l'un des Pères de l'Église, saint Maxime le Confesseur, le miroir réfléchit le visage des choses originelles, ne les comprenant pas dans leur subsistance dévoilée. Le miroir est une médiation qui révèle et cache, en même temps. Par conséquent, le miroir se plie sur le mode cognitif de l'homme déchu. Incapable de connaître par intuition la vérité, l'homme post-édénique doit se contenter de la perception de son reflet sur la voie de la vertu et de l'investigation.

Les anges, dont l'Évangile affirme qu'ils voient toujours le visage du Père, sont le miroitement du Visage qu'ils regardent. Qui contemple les visages angéliques saisit, dans leur lumière, ce miroitement même. À son tour, l'homme qui essaie de vivre selon le modèle de ses protecteurs divins, devient leur miroir. Les anges sont les porteurs qualifiés de ce jeu des miroirs, les transparences ordonnées hiérarchiquement par lesquelles on entre dans la sphère divine[225]. Le prototype du moine comme *imitatio angeli* devient un symbole courant dans la littérature patristique.

Le paradigme herméneutique qui permet de concevoir la fonction de l'Imaginaire au niveau du discours obsessionnel, s'appuie sur un double déplacement du modèle de constitution d'une véritable représentation. D'une part, certains signes culturels ne dévoilent pas en totalité leur contenu intuitif. Comprendre le sens d'une image, c'est de révéler son sens indirect et caché qui s'échappe à la première intuition. D'autre part, pour mieux comprendre une image, il faut déceler sa profondeur, faisant appel à une interprétation plurielle qui vise les divers niveaux de sens. L'herméneutique valorise un type de représentation qui s'échappe au plan concret, exigeant un engagement actif de la part du sujet dans l'exploration des plans médiats. Pour l'herméneutique, l'image constitue, par excellence, le domaine d'une telle démarche de connaissance particulière.

Pour mieux comprendre la conception réductrice de la méthode psychanalytique, il faut déceler le noyau de sa doctrine. Il s'agit de l'existence de quelques principes essentiels. Le premier principe vise l'existence d'une *causalité psychique* : certains incidents psychiques, voire physiologiques, n'ont pas essentiellement une origine organique, ayant comme conséquence le déterminisme qui règne aussi dans l'univers psychique. Le deuxième principe, qui résulte de l'exercice de l'effort thérapeutique, pour annuler les causes psychiques dont les effets significatifs sont les névroses, s'axe sur l'*inconscient psychique*, réservoir de la biographie individuelle.

À partir de ces principes, on remarque que le concept de symbole acquiert une double réduction, ayant comme correspondant une double méthode : *la méthode symbolique et celle associative*. La *méthode symbolique* réside dans la réduction de l'image à son modèle. L'image est le miroir d'une altérité mutilée. *La méthode associative*, identifiée à la recherche strictement

[225] Andrei Pleşu, *Despre îngeri* (*Sur les Anges*), Bucarest, Humanitas, 2003, pp.63-64.

déterministe d'une causalité, réduit l'apparition obsessionnelle de l'image à l'autre et à ses incidents biographiques.

Outre le registre du symbolique, la psychologie culturelle met l'accent sur le réel, pour désigner ce que le sujet est dans l'impossibilité de symboliser, donc de penser puisqu'il ne saurait y avoir de pensée sans langage (discours obsessionnel). Le réel, c'est ce que le symbolique expulse de la réalité du sujet. Le réel préexiste à la constitution du sujet ; c'était déjà là, avant toute spécularité, avant toute symbolisation, et cela n'a pas pu être symbolisé. Pour le sujet, cela n'existe donc pas ; pourtant cela ne manque pas d'effets.

Cette étude de psychologie culturelle nous enseigne que l'imaginaire est le lieu où le symbolique se révèle, le lieu où la vérité inconsciente se fait jour, oú elle s'énonce. Ainsi compris l'imaginaire peut habiter les recoins les plus inattendus du discours obsessionnel et se manifester bien au-delà du champ des images de l'anthropologie symbolique, dans le sens de la reconfiguration du rapport parfois déséquilibré entre l'identité et l'altérité.

La psychologie culturelle nous enseigne que l'individu est, en quelque sorte, agi par le langage et que celui-ci reflète ses désirs cachés, son aliénation au désir de l'Autre. L'imaginaire, dans ce cadre, est conçu comme le registre où se révèle l'image du moi ; à l'insu du sujet, celle-ci transparaît dans sa langue, autrement dit dans le registre du symbolique.

Compte rendus de lecture.

PATURET Jean-Bernard, 2004,

La psychanalyse à coups de marteau,

Ramonville Saint-Agne, Editions Erès, 143 p.

CR de Georges Bertin et Magali Humeau, (2009).

Dans ce bel essai, très dense, qui emprunte son titre à Nietzsche lorsqu'il dévoile l'idée commune aux penseurs grecs sur l'origine de la tragédie, Jean-Bernard Paturet, professeur à l'Université de Montpellier 3, s'inscrit résolument dans la lignée des chercheurs hantés par les mythes et leurs significations actualisées. Il nous entretient de l'incomplétude propre au sujet humain, de l'entreprise qui cherche à en pénétrer « les aspects les plus sombres, les plus menaçants en même temps que les plus enfouis de l'être [226]» et nous donne ici une lecture des mythes grecs qui assume de regarder et sonder l'ombre car ce dont il est question ne peut par être totalement mis à jour. Voilà pourquoi il procède, comme les philosophes de l'époque de la Tragédie, à « coups de marteau », sondant les profondeurs humaines, réalisant une herméneutique au dessein de « chercher à atteindre une conciliation lucide de la vie et de sa part maudite et obscure[227] ».

Le tragique des « étants » et leur fondement sans fond

La tragédie, parce qu'elle dramatise le dessein de l'homme soumis aux dieux, parce « qu'elle met en scène la réalité de la souffrance et de toutes les passions humaines rend en effet le monde habitable[228] ».

C'est précisément par cette tragédie vécue que l'étant se distingue de l'être. Paturet réinterprète la cosmogonie d'Anaximandre à partir du principe tragique de l'étant. Pourrions-nous remplacer "étant" par "vivant" ? Selon Lalande ce mot est synonyme de « existant » : « se dit d'un être possédant l'existence au sens de » « réalité vivante ou réalité vécue »[229]. Nous ne pouvons définir l'étant comme ce qui est car le verbe "être" au présent perd d'emblée tout aspect de contingence donc de parcellement. Le propre des « étants » est précisément de ne pouvoir être totalement, mais uniquement provisoirement, localement.

[226] Page 7
[227] ibidem
[228] page 8
[229] 1926, page 318.

Tragiquement, les « étants » tentent de retrouver la totalité, l'origine perdue, ce temps où ils ne faisaient qu'un avec le grand tout innommable parce que nommer dissocie, et brise le grand tout. Celui-ci a s'est fendu lorsque la parole est intervenue.

Du fait que nous parlions, jamais nous ne pourrons rejoindre ce grand tout. Hésiode le nommait « Chaos » traduit par « Abîme », Anaximandre en a fait un concept : l'« *apeiron* ». Ce "lieu" est spatialité pure, intemporelle, où tout est contenu en puissance, espace « privé de limites, de fins, de frontières et de déterminité »… néant primordial où naissent les modèles des choses et les êtres concrets. Un pur désir.

C'est l'espace universel au sein duquel nous pensons la géométrie, espace en équilibre général, en perpétuel rééquilibrage. Et, c'est la parole qui le perce, nous dit Paturet.

L'être appartient en propre à l'*apeiron* et non aux étants. Ceux-ci tirent leur être de l'*apeiron*, fondement à partir de quoi ils apparaissent et vers quoi ils retourneront. Car, voués à mourir, ils cherchent à perdurer en inscrivant l'être en eux, usant de leur agressivité par volonté vaine de puissance. Mais le temps assigne[230], il rééquilibre les injustices et le désordre provoqué par les étants.

L'apeiron est un pur Rien, un monde sans limite, indéterminé, que ne connaîtrons jamais, s'il est est "défini", c'est uniquement comme distinct de celui des « étants », dévoilé par celui-ci. Tragique aporie nous dit Paturet : l'*apeiron* ne peut se comprendre que par la négativité des étants, il est ce tout autre qu'il est vain de prétendre atteindre à partir de l'étant auquel nous ne pouvons échapper. Nous pouvons à peine l'apercevoir en le nommant, car il ne peut être nommé.

Selon Platon, les hommes délaissés par les dieux, doivent se gouverner eux-mêmes, construire le lien commun, le sens collectif de la cité caractérisée par la diversité. Platon pensait que seul celui qui a la science, l'expert, à condition qu'il soit capable de renoncement, c'est-à-dire de ne pas se laisser prendre dans l'*ubris*, la démesure, est capable de gouverner. Or Jean-Pierre Lebrun[231] a su montrer que le discours de la science est aujourd'hui gagné par la démesure, discours qui ne mesure plus les limites du monde au sein duquel pourtant il naît, vit et meurt.

Pour Socrate, que Paturet qualifie ici de « maître du désir », l'homme est un être inaccompli, et sa privation engendre l'angoisse devant une essence pour lui inexistante, d'où sa recherche de complétude, d'une plénitude de l'être quand il tente d'y remédier.

Ce retour à Socrate nous permet de comprendre le recours constaté de nos jours aux gourous et directeurs de conscience. Socrate archétype de la résistance face au pouvoir du maître est ainsi le philosophe qui fait sortir autrui du leurre de la plénitude de l'être, c'est l'anti gourou, ce qui explique aussi ce qui oppose les sophistes à Socrate. Et Platon de rappeler que les sophistes ne s'interrogeaient pas sur les valeurs et finalités du politique.

---

[230] Page 11.

[231] 1997, *Un monde sans limite. Essai pour une clinique psychanalytique du social*, Ramonville Sainte-Agne, Editions érès, 246 p.1997.

Aussi Platon, dans Le Banquet, – avec l'aide du vin libérateur comme adjuvant et l'on se rappelle que Rabelais avec son « en vin toute vérité est enclose » en fera bon usage.[232] Il nous dit que même, (surtout ?) l'amour n'est pas objet de complétude, n'atteint jamais la plénitude mais est au cœur de la négation d'un savoir totalisant, puisque par définition le savoir demeure toujours ouvert. De ce fait le rire y prend toute sa valeur comme possibilité critique pour vivre en bonne intelligence avec la raison, et l'ironie sert d'abord à dévoiler la comparaison. Et nous retrouvons encore Rabelais dans son adresse aux lecteurs de Gargantua:

« *Mieux est de ris que de larmes écrire,*
pour ce que rire est le propre de l'homme ».

La présence du maître de désir est dès lors définie par son inscription dans ce champ, et non dans la rhétorique de la domination, car « le vrai ne peut se bâtir sur l'absence de l'Autre[233] ». Elle permet à l'autre de réfuter la parole du maître, dans une causalité circulaire marquée par l'altération, de reconnaître l'autre dans son ipséité, dans son mystère, car l'autre n'est réductible à aucune de ses identités.

D'où la démarche maïeutique, à l'encontre de toute doxa, des préjugés et stéréotypes, car il s'agit bien de faire tomber le mur de béton de l'opinion toute faite, car il nous faut entreprendre la recherche de passages communs, de définitions pour poser les bases d'une interrogation permanente et, maîtrisant le désir, de « découvrir les trésors cachés qu'aucun désir ne peut combler[234] .

La parole.

Les mythes permettent d'affronter l'énigme de l'origine de l'homme, d'habiter le Chaos. Chaos signifie ouvert, béance, comme l'*apeiron*, c'est un lieu d'indétermination à partir de quoi le monde surgit, il fait place pour les étants[235]. Le sens figuré de Chaïnô est « rester bouche bée »[236], instant qui précède la parole, logos, acte de sélection.

Le sujet advient dans la trace de la chose perdue, par la parole. L'exile hors du monde de la jouissance fonde une éthique du bien dire qui assure le passage vers le désir. Sans le logos, le monde serait noyé dans la confusion, le magma. La racine indo-européenne de logos est *leg* qui signifie cueillir, choisir, donc préférer, distinguer, séparer. Le *logos* ouvre une brèche dans l'unité du monde. Il correspond à la deuxième phase dans l'intelligence du réel selon Empédocle : la pénétration de la haine qui ouvre une faille dans la bouillie primordiale où les quatre éléments étaient en interpénétration absolue (première phase). Cette haine sépare, par exemple la terre et le ciel, les hommes et les dieux, l'homme et la femme, jusqu'à produire l'homme. L'homme est animé de pulsion de mort et de pulsions de vie. Par le logos il est tenu de désigner, de choisir, donc de renoncer à sa jouissance totale. Et nous ajoutons,

[232] pages 6 et 53
[233] page 50
[234] ibidem
[235] Page 78.
[236] Page 79.

poursuivant l'un des sens étymologique signalé par Paturet, que le renoncement permet d'ouvrir au recueillement de l'homme sur lui-même.

Paturet reconnaît donc en Platon et Socrate les « maîtres du désir » parce qu'ils ont su renoncer à la plénitude de l'être et assumer ce renoncement. Il oppose ainsi les stratégies des sophistes à la maïeutique :

Stratégies des sophistes	**La maïeutique**
Rhétorique : elle procède par parole pleine, recherche de l'adhésion de l'autre, son intention est la prise de pouvoir. Epidéixis : c'est l'art de l'exhibition, de se montrer en public en tant que sujet qui sait. Art de la controverse : il n'y a pas d'exigence de vérité mais mise à mort de l'allocutaire qui doit rester sans voix, donc être nié en tant que sujet.	Socrate refuse toute conception du savoir totalisant. Son discours est en creux, ouvert. il renvoie l'autre à son propre désire en refusant de devenir l'objet du manque de l'autre. Socrate n'est sûr que de ne rien savoir. Premier moment : examen des opinions pour les faire tomber et ainsi ouvrir la brèche.

Le sujet est dans ce raisonnement structurellement pur manque, manque originaire : trace de ce qui ne sera jamais. Il est inter-dit pour le sujet humain de ne pas être dans le manque ; « l'inceste serait l'interdit de ne pas être dans le manque»[237]. C'est par la parole, dans la parole que nous sommes dans le manque. La loi du langage brise, sépare, distingue, elle signifie au sujet le retour impossible à ce dont il procède, et l'inter-dit de ce retour.

Désir et savoir

Si les dieux contemplent des essences, les hommes ne voient qu'imparfaitement, que des fragments. Leur savoir est donc désir de parvenir à ces essences pour eux à jamais inaccessibles.

« La connaissance ne commence qu'avec la division et la différenciation et donc l'introduction dans l'ordre du logos[238]». Paturet interprète la Théogonie d'Hésiode comme une anthropogonie enfilant les séparations, de celle de la Terre et du Ciel à celle du sexe des hommes et des femmes miroirs du manque. La méthode analytique pourrait être interprétée comme l'apogée de l'acte de distinction.

[237] Page 33.
[238] Page 80.

« Le sujet se construit dans la dialectique du rapport du désir et de la loi[239]». Le fondement est plein de pur désir : fantasme des retrouvailles d'une origine perdue, désir de fusion avec l'autre, de retour dans l'utérus. Mais c'est au risque de se perdre, de ne plus exister en tant que sujet. La parole, le « nom du père » vient signifier au sujet l'inter-dit d'être dans le tout, l'interdit de répondre par la haine à l'effraction de la parole de l'autre. Le bien, et avec lui la culture[240] et le désir de savoir, comme le savoir de désir, se fonde sur ce mal refoulé.

« La maïeutique est donc en ce sens l'arme tranchante d'une blessure à jamais ouverte, l'arme du désir de savoir. »[241] Elle pourrait donc constituer pour nous un modèle pédagogique faisant une place à ce manque propre au fait de parler, modèle différent de celui de l'art de la démonstration selon Aristote, où le maître tente d'avancer en réduisant puis annulant l'écart entre ce que son disciple sait et ce que lui sait car le maître doit tout savoir sur l'objet enseigné[242]. Encore nous faudra-t-il regarder de plus près les écrits de ces deux philosophes. Ils semblent *a priori* se différencier par leur épistémologie respective : du côté de Platon, le savoir serait à jamais incomplet, tandis qu'Aristote prétendrait à un savoir positif, qui comble, dont le manque s'il en est ne serait que provisoire[243].

Paturet travaille le concept platonicien de « réminiscence ». Nous ne pouvons vivre sans oubli. Et le reconnaître est la condition pour surmonter l'amnésie[244]. Opposée à l'évocation qui ne nécessite aucun effort, souvenir automatique dans l'acte, la réminiscence est recherche, quête continuelle du « théôrien », la contemplation propre aux dieux. La réminiscence réclame un effort et dévoile l'impossible totalité d'être. « En réveillant le désir, elle dispose au savoir. »[245] L'anamnèse libère le désir de savoir et le savoir du désir. Il y a donc un inconscient originaire irréductible, constitué avant l'apparition du langage et qui fait que l'humain ne peut faire l'objet d'un savoir total puisqu'il se fonde sur une énigme, sur un fond percé, sur une impossible connaissance. Assumer sa parole c'est assumer le sans fond de ce fondement, assumer le fait qu'il n'est pas, pour nous sujets humains, totalement connaissable.

Du gouvernement de la cité

Et ceci n'est pas sans influer grandement notre lecture du social .

En -399, Socrate, accusé de corrompre la jeunesse, est condamné à boire la cigüe, tragédie en face de laquelle Platon affirmera une visée philosophique : la construction de l'Etat idéal, de la Cité parfaite, et en analysera les causes de décadence, opposant de ce fait deux figures permettant de comprendre l'*ubris* à l'origine de la destruction de l'être ensemble.

---

[239] Page 35.
[240] Paturet se réfère ici à Freud, Totem et tabou.
[241] Page 52.
[242] Wolff, 1991.
[243] A vérifier !!!
[244] Page 121.
[245] Page 121.

- D'un côté l'Atlantide, espace imaginaire, dont les habitant s sont hantés par l'avidité du pouvoir hégémonique, la soif de conquête. Marins, ils sont dans une position sans cesse conquérante, expansive, sous la bannière de Poséidon.
- A l'inverse, Athènes, présentée là dans un temps fantasmé est autosuffisante, stable. Cité construite dans ses limites, elle est organisée en trois classes (les philosophes, les gardiens et les artisans), peuple de terriens rangés sous la double bannière d'Athéna et d'Héphaistos. Mais à cette époque, Athènes est menacée de destruction car livrée aux excès, à la corruption, elle succombe aux visées de l'expansion, subissant la contagion de la démesure de l'*ubris* dans la conquête de l'argent et du pouvoir.

La démocratie peut ainsi être cause de perversion lorsque « l'ivresse de la liberté se transforme en désordre, quand n'importe qui est autorisé à dire n'importe quoi, chacun cherche à dominer autrui[246] »
Si l'Atlantide, de prospère devint insolente, qu'advint-il d'Athènes ?
Platon ne fait aucune place au progrès tel que nous l'envisageons car tout ce qui devient est soumis à la corruption, à la décadence [247]. Le monde de Zeus, le roi des Dieux, le maître de l'Olympe est corrompu, en proie à la destruction, il n'est que vacuité du sens comme l'homme est nu face à la vacuité du quotidien. Quand le pouvoir est sans limites, il devient illicite (et nous retrouvons ici un Alain : « tout pouvoir corrompt, le pouvoir absolu corromps absolument ».
A l'inverse le règne de Cronos**,** le pasteur divin, ne connaissait pas de problème de gouvernement car la nature pourvoyait à tout, dans un temps pacifié et harmonieux.
Mais la fin du règne de Cronos entraîna la perte de l'abondance car dans la profusion des ressources, il empêchait l'homme d'advenir à lui-même, et la figure du politique ne sera plus désormais celle du « pasteur qui partage » mais celle du « tisserand qui entrelace et qui lie »[248] des natures opposées, qui les fait tenir ensemble. Projet utopique sans doute qu'au 19ème siècle un Fourier tentera de systématiser dans le modèle phalanstérien où les caractères complémentaires viendront coopérer de façon systématique et phantasmatique.
De même, Gilbert Durand[249], en appelle à lutter contres les tentatives d'enlisement passif provoqués par le siècle au profit d'une pédagogie du symbole, celle du « Cordonnier », (bien proche du tisserand) lequel sait, comme le tisserand, œuvrer à partir de polythéisme des valeurs articulées entre elles, en brisant l'unidimensionnel.
Exercer un gouvernement juste, construire le lieu commun, c'est faire part belle au tisserand de l'entrelac, cet « art érotique », c'est développer collectivement une Epistémé.
Jean Bernard Paturet nous livre ici un programme quasi éducatif, à l'échelle sociale, vraiment politique quand il évoque, avec Platon, un groupe de sages entraînés à la dialectique, ayant l'œil fixé sur le Bien, les Idées, et grâce à la Science, capables de légiférer. Si la cité naît bien de la nécessité des

[246] Page 20
[247] page. 138
[248] page 139
[249] Durand Gilbert, « La Foi du Cordonnier », Paris, Denoël, 1984, p. 40 sq.

hommes de satisfaire leurs besoins vitaux, le Philosophe (race d'or), fort de sa science et droit dans ses intentions, pourra imposer ce qui est juste et bon, appuyé par le Soldat (race d'argent) gardien de la cité, son protecteur, il saura imposer la loi aux Producteurs (race d'airain et de fer) qui ne sont que « ventre et concupiscence[250] ».

Cet idéal est atteint, conclut Paturet, citant Platon, quand « l'Art Royal les unissant en une vie commune, dans la concorde et l'amitié, après avoir formé le plus magnifique et le meilleur des tissus, en enveloppe dans chaque cité, tient le peuple, esclaves et hommes libres, et les retient dans sa trame, et commande et dirige sans jamais rien négliger de ce qui regarde le bonheur de la cité[251] ».

Magnifique essai très dense et qui donne à penser et encore à agir, encore et toujours, dans le tissage des contraires.

[250] page 138
[251] Platon, Le Politique.

……..

PHILOSOPHIE – *AVEC* – SCIENCES,

soit

LA PHÉNOMÉNOLOGIE REFORMULÉE, EN VÉRITÉ

Fernando Belo, *Le Jeu des Sciences **avec** Heidegger et Derrida*, L'Harmattan, 2007

1. Il s'agit, certes, d'un texte très ambitieux. Il est toutefois à la hauteur de la préoccupation de ceux qui s'interessent aux sciences et à la culture, qui ne peuvent que déplorer l'éparpillement chaotique des disciplines scientifiques spécialisées, où personne ne s'y retrouve plus. Pour les pédagogues avertis, c'est l'un des plus graves problèmes du système d'enseignement: s'il n'est pas placé d'habitude au premier rang, c'est sans doute parce que souvent on n'envisage de solution plausible à l'horizon. En voici une, intempestive. Elle prétend être un nouveau pas dans ces questions, après celui de Thomas Kuhn il y a 45 ans : il faut oser *entrer* dans les paradigmes scientifiques actuels.

2. Il s'agit, pour le faire, de mettre en constellation, en vis-à-vis, six disciplines: d'une part, la phénoménologie, l'un des courants majeurs de la philosophie du 20^{e} siècle, *avec*, d'autre part, les cinq principaux domaines scientifiques dégagés ces deux derniers siècles - concernant la matière-énergie, les biologies moléculaire et neuronale, les sciences des sociétés et celles du langage, la science psychologique qui traverse les dernières. Cette mise ensemble articule les six domaines les uns aux autres, chacun devenant éclairé d'une lumière nouvelle. Elle fournit en outre un critère philosophico-scientifique pour dégager les découvertes scientifiques majeures de ce même siècle. Les voici: 1) la théorie de l'atome et de la molécule, 2) la biologie moléculaire de la cellule et de l'organisme, 3) la théorie de l'interdit de l'inceste et de l'exogamie comme constitutive des sociétés primitives (Lévi-Strauss), 4) la double articulation du langage (Saussure, Martinet, Gross), 5) la théorie freudienne du psychisme pulsionnel.

3. La phénoménologie (Husserl, Heidegger et Derrida), évoquée, *à force d'exemples*, au chapitre 2, fournit aux chapitre 3 à 6 et 8 la manière de décrire les cinq domaines scientifiques selon le dessin de ces découvertes majeures. D'autre part, la phénoménologie elle-même, revisitée et enrichie de cet apport scientifique multiple, prend un visage nouveau, de même que Heidegger et Derrida : promesse d'une assez grande fécondité à venir.

4. On aura ainsi, disons, *l'unification articulée de ces six domaines, scientifiques et philosophique*, dans une sorte de nouveau palier historique de la raison, qui renoue avec l'antique alliance prékantienne entre philosophie et sciences, lesquelles reprennent leur dignité philosophique perdue (philosophie de la nature, philosophie politique et sociale, etc.). Cette approche philosophique des sciences tient, de façon inédite, essentiellement compte de leurs découvertes: cette nouvelle raison relèvera de la *philosophie-avec-sciences* en tant que *phénoménologie*.

5. Elle rend possible les quatre thèses (retraits et l'oscillation des assemblages, la supplémentarité de l'articulation des scènes, la vérité des structures dégagées) d'une *nouvelle ontologie* (chapitre 7) concernant les vivants, les unités sociales des humains et leurs textes et paradigmes comme des *mécanismes d'autonomie à hétéronomie effacée*, des assemblages ayant de semblables structures formelles-entropiques, à quoi correspond, dans certaines limites, l'*inertie* chimique et gravitique des corps matériels (chapitre 8). L'autonomie ainsi dégagée se joue dans *les scènes* de ce que l'on appelle 'la réalité' – les scènes de la gravitation, de l'alimentation, de l'habitation, de l'inscription -, les respectives *assemblages* relevant du même type de règles (hétéronomiques), celles que les diverses sciences ont mis au jour. Il y sera question *d'articulation sans dualisme, de détermination sans déterminisme, de relativité sans relativisme, de réduction sans réductionnisme*.

6. Le chapitre 9 revisite la notion de science. Le caractère structurel du laboratoire - en tant que lieu de théorisation et expérimentation qui rend possibles les conditions de détermination et de réduction de chaque science - doit être clairement distingué de la scène et de son aléatoire, de ce qui y arrive (dans ladite réalité), soit en termes de petites répétitions homéostatiques (de chaque assemblage dans sa scène), soit en termes d'événements concernant plusieurs assemblages. On n'y opposera donc pas histoire et structure : cette opposition, à l'instar de beaucoup d'autres oppositions philosophiques tranchées, relève du manque de théorisation de cette différence laboratoire / scène.

7. Le deuxième volume reprend avec plus de détail quelques unes des questions soulevées dans le premier. L'on commence par l'énigme structurelle de chaque humain - l'éthique et la question de l'invention et/ou découverte (chapitre 10) - et l'on finit par celle de la globalisation, la justice et la faim (chapitre 15), tandis que le chapitre 12 compare des inscriptions (langage, mathématique, musique, images), arts et médias, et reprend le débat entre cerveau et ordinateur (et le livre) par le biais de leur façon de se rapporter aux diverses inscriptions.

8. Le long chapitre 11 pose des questions concernant l'articulation de divers domaines scientifiques : l'évolution des vivants, avec l'apport de la remarquable théorie biologique de Marcello Barbieri ; le rapport du cerveau au langage et autres usages sociaux ; biologie et société ; écriture et école, philosophie et histoire; ingénieur et économiste ; féminin et masculin ; l'enjeu majeur entre les sociétés à tradition agricole et tendance autarcique et les sociétés modernes mécanisées à interdépendance généralisée. En effet, la philosophie greco-européenne a été construite dans un épistème autarcique, soumis depuis Galilée et Newton à une déconstruction qui met en cause les notions substantialistes héritées et leurs respectives oppositions conceptuelles. Le chapitre 14 reprend l'ensemble de la question de l'articulation des divers domaines scientifiques, tout en proposant, entre autres, l'hypothèse d'un fil de la sexualité, éclairant tant l'évolution biologique que celle de l'histoire occidentale.

9. Le chapitre 13 propose dans sa première partie une lecture rendant compte du parcours de la philosophie, dès la *Physique* d'Aristote à la phénoménologie de Husserl, Heidegger et Derrida, en

tenant compte du rôle de rupture des laboratoires scientifiques : on y assiste, en reprise de la quatrième thèse d'ontologie du chapitre 7, à une sorte d'achèvement de l'histoire gréco-européenne de la philosophie-avec-sciences (la *Physique* d'Aristote remplacée par la Phénoménologie reformulée), c'est-à-dire à l'affirmation de sa *vérité* historique : donc relative, contre le *relativisme* régnant actuellement. Cette vérité est en quelque sorte formalisée - suite à l'élaboration du motif phénoménologique de *ré(pro)duction* et à sa reprise dans chacun des divers domaines scientifiques - par la construction d'un *tableau phénoménologique* qui met ces domaines en parallèle et *démontre* comment on peut penser que les découvertes majeures des sciences du 20^{e} siècle resteront vraies (et non pas provisoires) dans l'avenir de la civilisation qu'elles ont bouleversé.

10. La Biologie remplaçant la Physique, matrice de la philosophie des sciences pendant le siècle écoulé, il a été possible de déconstruire la causalité classique européenne (et son modèle, la force locale, remplacée ici par la force attractive, telle celle de la gravitation) et la représentation en tant qu'extériorité du sujet et de l'objet. Et de contrer en conséquence (dès l'exemple de la voiture automobile, à la fin du chapitre 2) le *déterminisme* que les sciences européennes ont hérité de la métaphysique augustinienne.

11. Le motif derridien du *supplément* comme articulation entre les diverses scènes (chapitre 14) permet de comprendre, d'une part, comment chaque laboratoire scientifique doit nécessairement faire réduction de tout ce qui, de la scène de ladite réalité, ne la concerne pas et, d'autre part, comment il ne peut pas avoir des prétentions *réductionistes* sur les laboratoires des autres sciences.

12. Les scènes des diverses sciences et leurs découvertes sont comprises à partir des motifs phénoménologiques dégagés dans leur description (scène et assemblage, syn-taxis des trois retraits, homéostasie, petites répétitions et événements, deux lois inconciliables et indissociables en 'double bind'). Ainsi: a) description du domaine de la biologie moléculaire et neuronale (Vincent et Changeux) et de la respective loi de la jungle; b) une définition de société valable pour les sociétés primitives (anthropologie), les sociétés à maisons agricoles (histoire) et les sociétés à institutions et familles de la modernité (sociologie) donne la possibilité de distinguer, de jure, ces trois *sciences* (de l'ensemble) *des sociétés*, de toutes les autres *sciences sociales* (économie, linguistique, juridique, etc.), correspondant à des structures sociales (modernes) délimitées; ceci est notamment important pour la question du rapport entre sociologie et économie (J. Sapir e K. Polanyi); l'hypothèse d'une loi de la guerre, prolongeant celle de la jungle, et de ses deux grands types de violence, conquête et révolution; c) description du domaine du langage, entre linguistique saussurienne et sémiotique encore à venir (Lévi-Strauss e Barthes); d) description du domaine de la psychanalyse en montrant son type spécifique de scientificité et ses limites à l'égard des autres sciences, notamment la neurologie (irréductibilité méthodo-logique entre les deux); e) proposition d'une redescription de la Physique-Chimie, fort discutable sans doute, mais susceptible d'articuler sa théorie de l'atome et de la molécule aux autres scènes scientifiques et de leur fournir quelques repères (précision de la différence entre matière

minérale et matière vivante, élargissement du motif prigoginien de l'entropie en tant que production d'ordre instable, force attractive).

13. La seule astuce de ce texte réside dans la compréhension que l'on pouvait *composer* entre eux les pensées de quelques uns des plus grands penseurs scientifiques et philosophiques du 20^{e} siècle. C'est d'eux qui vient la force de ce texte.

14. C'est pourquoi il peut être si ambitieux. Mais fort hasardeux aussi. Sa chance ne pourrait peut-être échoir que là où l'on a été plus à l'aise d'assumer profes-sionnellement *le risque d'une écriture* - forcément lacunaire et avec des insuffisances aux yeux des scientifiques des nombreuses spécialités en chacun des six domaines - *qu'aucun spécialiste, par définition, ne pourrait écrire*. Il y a quand-même aujourd'hui nombre de livres sérieux de divulgation qui rendent cette tentative à la merci de quel-qu'un de suffisamment curieux. La liste bibliographique ne devrait pas toutefois être très grande, car il fallait lire lentement: en pénétrant dans les domaines scientifiques, le philosophe doit critiquer la 'philosophie cachée' dans leurs paradigmes, surtout le concept de 'représentation' autour de l'opposition, du *dualisme* sujet / objet, qui hérite de l'âme / corps d'autrefois, ce qui ne peut pas ne pas susciter des résistances des spécialistes.

15. Le texte est précis et clair, tout y est neuf. Il renvoit constamment les motifs développés à d'autres qui leur sont liés. L'approche philosophique est émaillée par des exemples, utiles à ceux qui ne sont pas initiés aux auteurs de référence. *Tout motif est défini le moment venu, définitions qu'une* ***table des motifs*** *signale*, de même que les principales incidences des arguments, les corrélations éclairantes avec d'autres motifs, les renvois entre questions diverses. Ce qui pourra rendre service aux lecteurs, notamment quand il s'agira de questions moins connues, mais pourra les aider aussi à entrer dans la nouveauté du propos. Il est à prévoir que la lecture sera plus aisée aux jeunes en cours de formation, pas encore structurés dans leurs compétences par beaucoup d'années de pratique selon les paradigmes classiques, ici reformulés.

16. Pour conclure : il s'agit d'une révolution philosophique. Dite en toute (im)modestie : la nouvelle phénoménologie devrait occuper dans la modernité un rôle analogue à celui joué par la *Physique* d'Aristote jusqu'à Kant (démonstration dans la première partie du chapitre 13).

……..

Lerbet Georges.

L'expérience du symbole.

Vega, 2007.

Professeur émérite de l'Université de Tours, Georges Lerbet, a déjà consacré nombre d'ouvrages à cette question du symbole, examinée sous différents angles et à partir de postures diverses. Il y revient, dans cet ouvrage très synthétique, sous le mode de l'expérience, pour lui, appliquée à cet objet dans l'ordre du flou, de l'ambiguë, d'un intime en relations avec un tiers absent, soit dans la perspective même de tout trajet anthropologique.

Et d'examiner plusieurs postures de l'expérience symbolique : celle du lien amoureux, d'abord, toujours assumé entre l'actuel et le virtuel, positions qu'il s'agit bien de faire tenir ensemble par un système d'entrelacs, (dont nous nous rappelons qu'il est la forme première de l'art celtique opposé alors à la disposition au carré de l'ordre romain), il est alors conforté par les interactions qui existent entre des être justement entrelacés, comme le sont, ailleurs, les figures examinées dans cet ouvrage et qui appartiennent à la symbolique universelle.

L'intime en est l'origine, qui se confronte à l'ouverture et l'expérience symbolique et débute ainsi par celle de « l'inconnaissable de soi par soi ». Et pour que la colle prenne, que cela « symbolise » en nous, il y faut une forme, une norme, un terrain favorable une « chréode » ou chemin obligé comme l'a bien vu Gilbert Durand.

D'où l'apport de la géométrie (un des quatre arts du quadrivium médiéval) et de ses formes symbolisables d'où naissent paysages et espaces vécus. Encore y faut-il des outils intégrateurs. Le symbole, lui, rassemble en un jet, à la jonction du micro et du macro, intensif et extensif à la fois, il est point de rencontre de la transcendance et de l'immanence en un point fixe propre à chacun, au centre du cercle, lequel est « générateur de toutes les figures inscrites dans le monde reconnu des symboles ».

Georges Lerbet, partant de l'image qui figure sur la couverture de son livre un triangle portant un œil en son centre et inscrit dans un cercle, aborde la question du divin, (le céleste en sanscrit), incontournable pour qui s'intéresse au symbole puisque « ouverture intime de l'imaginaire ».

Suit alors une belle méditation de l'auteur sur les relations du point, de la circonférence et du triangle, dans un jeu de miroirs sur des figures géométriquement échangeables mais qui parlent d'abord à chacun de soi. Elles sont parfois audibles à autrui avec un coût minimum de matière à échanger, soit dans l'extension de la symbolique intime vers le monde extérieur, ce à quoi renvoient -entre un point plus petit commun porteur de sens et plus grand commun multiple d'expériences- par exemple, les symboliques des bâtisseurs des cathédrales dont les outils visent à chaque fois à établir l'humain entre centre et périphérie.

Au cœur de cette réflexion fondatrice d'une théorie du symbole, dont on voit bien ce qu'elle porte la fois vers l'intime et vers le commun, se trouve l'acceptation de l'incomplétude éventuelle de toute

connaissance, comme dans les figures de la Kabbale libérant le sujet en ouvrant sa route sur des chemins multiples : « point fixe de la rencontre entre deux mondes, celui de sa propre mobilisation et celui de la lumière idéale ». Le seraient encore les trois Livres des trois religions monothéistes, lesquelles trouvent leur résonance naturelle dans le triangle, terrain fragile quand, dans la dualité exacerbée de deux pôles, la clôture du sens ouvre la porte à la violence des affrontements, aux guerres de religions, etc. Il nous est souvenu en lisant ce passage de la fin de la Quête médiévale du Graal, dans le Roman en prose du 13ème siècle, lorsque trois fois trois chevaliers représentant les trois religions du livre viennent retrouver, à l'ultime moment de leur quête, les trois chevaliers au coeur pur avant que l'un d'entre eux connaisse l'illumination. Ici, le ternaire conjoint, rassemble ce qui est épars, dans la conjonction avec le quaternaire, ce que Georges Lerbet nous montre par des voies différentes en faisant jouer les valeurs numériques des noms du divin. Et le ternaire est caché, par exemple dans le jeu d'interaction des cases d'un échiquier…

Le symbolisme ne peut donc en aucun cas, s'apparenter à un discours d'école, « à celui dont on use pour faire adhérer les individus aux représentations collectives ». car « aucun individu ou système ne peut être porteur d'une vérité obligatoire » (y compris et peut-être surtout dans quelques sociétés initiatiques contemporaines, dont certains dirigeants ont parfois, dans la confusion la plus absolue, à se prendre pour les gourous d'une nouvelle religion, la dérive sectaire n'étant alors pas loin) là où il faut par priorité accepter la béance du sens, l'incomplétude, puisque c'est justement la seule voie possible ouverte par l'expérience symbolique, laquelle « admet la possibilité que plusieurs points de vue portant sur les diverses expressions du symbole puissent être confrontés ». Si « tout est symbole » le symbolisme ne se réduit jamais à un symbolisme obligatoire, à une catéchèse, à des pratiques scolastiques qui tiennent plus au psittacisme qu'à une poétique symbolique.
Et l'auteur de s'élever avec force et vigueur contre ce qu'il nomme « les bouchons de l'esprit », lorsque le refus que le symbole conserve un point d'inconnaissable est porte ouverte à toutes les manipulations ou socialisations. Car le symbole se perd lorsqu'on le charge de conventions, il est alors terrain de prédilection des cléricalismes, y compris laïcs. Or la laïcité ne peut procéder que du « *laos* », peuple libéré de la tutelle de clercs ayant confisqué le « *sacer* ». Michel Maffesoli pour sa part, parlait de relations antagonistes entre la puissance sociétale et les pouvoirs institués. La Laïcité se situe d'abord en soi. Avant d'être proclamée collectivement, elle se fonde sur « l'œil interne et intime, au creux de nos consciences, à la fois intérieur, imaginé, éternel et immuable ». Car elle se situe là « la part symbolique, ouverte et intime qui échappe à tous, y compris à celui qui est concerné ».

Position tragique s'il en est, et qui invite le lecteur à revenir, en termes d'approfondissement de cet essai, à un autre et bel ouvrage de Georges Lerbet, paru en 2002, chez Edimaf : « Dans le tragique du monde ».

GB

Les Avaloniens.

Compte rendu de lecture de

The Avalonians,

Benham Patrick,

Gothic Image, 2006 (rééd de 1996), 283p.

par Georges Bertin.

Avertissement : ce compte rendu s'inscrit en complément de notre communication ci-dessus et éclaire l'actualisation culturelle et sociale faite au 20ème siècle du mythe d'Avalon et qui se poursuit sous nos yeux dans les réseaux du Nouvel Age.

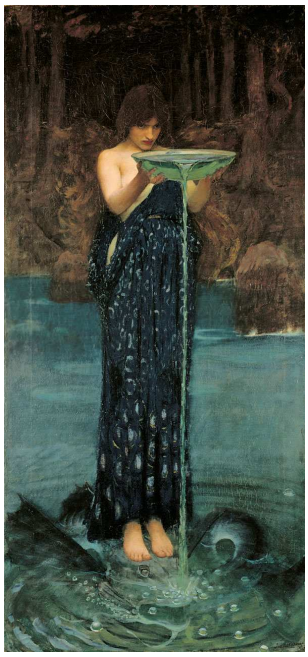
"A nouveau, nous entrons dans ce long temps d'éveil où, chaque jour, tout est possible ».
Jean-Charles Pichon, *L'Homme et les Dieux*, 1986.

Glastonbury, (ou Avalon), est un des lieux les plus sacrés du Royaume Uni. De cette petite cité perdue aux marches du Somerset, la légende raconte qu'elle accueillit, au premier siècle de notre ère, une communauté monastique fondée par un disciple du Christ, Joseph d'Arimathie. Il y aurait caché le saint Graal. La cité a connu ses grandes heures de gloire aux 12ème-13ème siècles avec la fondation d'une des abbayes les plus fréquentées d'Angleterre, lieu de pèlerinage à la fois vers les reliques de saints prestigieux tel saint Dunstan, et sur la tombe du roi Arthur et de la reine Guenièvre suite à l'invention de leurs sépultures en 1191.
Des temps les plus reculés elle conserve encore, dans la mémoire collective, le souvenir d'un haut lieu de culte druidique.
Elle subit un véritable déclin après la Renaissance et pour plusieurs siècles, l'état d'abandon de l'Abbaye au début du 20ème siècle en portant témoignage.
Elle est de nos jours le lieu réputé d'un des premiers festivals pop d'Europe et celui du renouveau du culte de la Déesse mère servi par les prêtresses d'Avalon. C'est enfin un lieu du New Age avec nombre de propositions de diverses communautés et workshops.
Cette condensation, extraordinaire à cet endroit, de cultes les plus divers n'aurait pas vu le jour, si l'on comprend qu'entre les siècles rationalistes et le nôtre, divers témoins et acteurs inspirés que l'auteur nomme les « Avalonians » ou encore les « watchers » (gardiens vigilants, veilleurs), n'avaient fait revivre le mythe avalonien en y apportant chacun la marque de leur génie propre et de leur engagement.

A la fin du 19ème siècle, et au début du vingtième, de fortes personnalités vont à nouveau focaliser l'intérêt d'abord de cercles privilégiés puis du grand public vers Avalon sur deux motifs :

- le mythe du calice sacré, ou graal, sous la forme d'une Coupe dont l'auteur nous montre le pouvoir fédérateur en même temps qu'il rencontre un imaginaire social latent,
- le revivalisme du sacré féminin et particulièrement du culte de la déesse mère, lequel semble venir du fond des âges.

On voit bien d'emblée la parenté symbolique qui relie ces deux motifs lesquels seront portés par des figures quasi héroïques dont l'auteur, dans une enquête passionnante référée à des sources directes et qu'il terminera à un âge très avancé, nous campe les aventures.



John William Waterhouse, Rome 1849 - Londres 1917, Circé Invidiosa, 1892,
Huile sur toile, Art Gallery of South Australia, Adelaïde, Aquise en 1892.

John Arthur Goodchild (1851-1914).

La première d'entre elles est celle du docteur *John Arthur Goodchild. A*près des études brillantes, celui-ci décide d'exercer sur la Riviera, où son père a vécu. Il trouve à Bordighera (Italie) une magnifique coupe en verre de facture primitive ainsi qu'un plat provenant d'un lieu ayant appartenu à son père. De retour en Angleterre une expertise du British Museum lui donne à penser qu'il s'agit d'une pièce à nulle autre pareille pouvant être datée de l'ère préchrétienne.

S'interrogeant sur les liens qui peuvent unir Bordighera à Glastonbury, il découvre l'existence d'un culte matriarcal druidique établi en Irlande et en Avalon pour servir le culte de La Haute

Reine, la déité féminine, désormais christianisé à Glastonbury en la personne de Ste Bride ou Bridget. Il comprend que la Haute Reine est représentée dans l'iconographie chrétienne comme la mère ou l'épouse du Christ selon que l'on considère l'enfant dieu ou le Fils de l'Homme.

Le lien entre les sites anglais et italiens lui est fourni par un personnage historique local, Claudia, fille du roi gallois Caradoc, qui aurait été initiée, dans sa jeunesse, au culte de la Déesse. Mariée à Pudens, sénateur romain, lequel possédait une villa à Bordighera, Claudia, venue en Italie, aurait présidé à l'essor des premières communautés chrétiennes, étant même la mère du premier évêque de Rome après saint Pierre, saint Lin.

Dans les ruines du palais de Pudens était une église consacrée à Pudenziana, fille martyre de Claudia et Pudens. Pour Goodchild, se forge alors l'intime conviction que Claudia a pu être représentée dans son rôle de mère de l'Eglise en compagnie de ses filles et des apôtres.

Convergent dans son esprit deux influences alimentant son propre imaginaire comme celui du temps :

- l'une, orientophile, qu'il rencontre dans les idées des Théosophes qu'il côtoie : Anna Kingsford (1846-1888), auteur d'une théologie féminine de l'Esprit Saint[252], la fondatrice, H.P. Blavatsky (1831-1891), qui tend à concilier les spiritualités occidentales et orientales et encore des membres de l'Ordre Hermétique de la Golden Dawn,
- l'autre celtisante, dont il perçoit la renaissance en Ecosse, Galles, Irlande, Cornouailles, ce qui l'amène à rencontrer Fiona Mac Leod, auteur connu (pseudonyme de William Sharp (1855-1905), familier d'Henry James (1843-1916) et de Krishnamurti (1895-1986) lequel accorde une grande importance à l'île d'Ioana contrepoint au Nord de ce qu'est Glastonbury au Sud.

Une voix, perçue intimement, lui enjoint de porter la Coupe à la source de Bride's Hill consacrée à sainte Bridget (ou Brigid) de Kildare, à Glastonbury.

Le message lui indique également qu'une jeune femme fera offrande de sa personne à l'endroit où il laissera la coupe et que ce sera un signe pour lui. Après la mort de son père, il s'y rend donc et, dans le plus grand secret, dissimule la Coupe dans un bief de moulin, sous une pierre, dans un trou au fond des eaux boueuses sorte de bouteille à la mer adressée aux Invisibles .

[252] Voir sur Anna Kingsford l'article de JP Laurant in *Pentecôte de l'intime au social,* Siloë, 1995, dir. Georges Bertin et Marie Claude Rousseau ;

Il y reviendra chaque année, de 1899 à 1906, guettant un signe de réalisation de la prophétie. Il confie ce secret à Sharp.

Le 26 août 1906, deux signes célestes lui apparaissent, à huit jours de distance : une épée suspendue dans le ciel d'Est, et une coupe dans le ciel d'Ouest.

Le 26 septembre, deux sœurs de Bristol, Janet et Christine Allen, amies des Tudors , viennent le visiter et lui expliquent que leur ami, le mystérieux Wellesley Tudor Pole (1884-1968), a reçu une intimation lui disant qu'il devrait chercher un objet sacré dans la source de Ste Bride, sur le site d'un monastère des nonnes fondé par la sainte au 5ème siècle, à Glastonbury[253]. L'ayant fait, elles y ont retrouvé une coupe de verre leur paraissant très ancienne. Elles l'ont nettoyée puis replacée dans la fontaine. Goodchild comprend que c'est le signe qu'il attendait. Lors de la visite de Wellesley et de sa sœur Kataharine, il leur racontera l'histoire et le sens qu'il lui attribue tandis que se concrétise la vision du vase sorti de l'eau : une sainte tenant une coupe.

Lumière de l'Ouest : la Triade du Tudor Pole Family.

Les visions des sœurs Allen se multiplient, les encourageant à sortir la Coupe de l'eau. Elles la rapportent alors à Bristol, au Royal York Crescent, où elles installent un oratoire autour de cet objet sacré en le liant à une spiritualité particulièrement féminine. Dés lors les visites commencent, elles recueillent plusieurs témoignages de révélations et de guérisons obtenues face à la Coupe. Il leur semble qu'elles inaugurent là, encouragées par Goodchild, une Eglise du Nouvel Age associant sainte Bride, l'incarnation de la féminité et la Coupe, laquelle joue un rôle central dans les rites pratiqués.

Wellesley Pole Tudor, de son côté, a visité Glastonbury dés l'âge de 18 ans où il a eu la révélation d'un rêve récurent dans lequel il voyait les structures de l'abbaye et de la ville, il s'y sent, écrit-il, « comme à la maison ». Il y retourne souvent, à la date du 1er Février, avec la conviction que l'y attend une sainte relique, et visite Chalice Well, lieu du monastère de

[253] On l'appelle aussi Salmon's Back en souvenir du culte d'un dieu poisson pratiqué à cet endroit.

Joseph d'Arimathie. Sa conviction étant qu'il devrait être assisté dans sa tâche par des « servantes », il y amène, dés 1904, sa sœur Catherine puis Janet car, pour lui, seule une femme était en mesure de révéler les secrets de la Coupe, ayant le sentiment, écrira-t-il à Goodchild, de « préparer la voie pour la venue du Saint Graal », entretenant la confusion entre le Saint Graal de la légende et la Coupe de Goodchild. Pour ce dernier, la destinée qu'il avait anticipée est en train de se réaliser. La « Triade » féminine des gardiennes de la Coupe est désormais formée de sa sœur et des sœurs Allen…

A partir de 1907, la coupe sera présentée à de nombreux visiteurs prestigieux, autorités académiques muséographiques et religieuses. Les interprétations varient : coupe phénicienne, d'époque impériale romaine ou grecque, coupe indienne datant d'un millénaire av JC, ou copie récente. A cette occasion, on trouve à Glastonbury, un manuscrit du 10ème siècle basé sur le calendrier de saint Dunstan.

Annie Besant (1847-1933)[254] l'estime très magnétique et Waite (1857-1942), auteur ésotériste prolifique[255], ne lie pas cette coupe au Graal lequel est pour lui (comme pour nous) d'abord un objet symbolique et spirituel. A l'inverse, l'archevêque Wilberfore pensait que c'était bien le Graal qu'on avait trouvé là. La coupe fait également l'objet de description de Crooke, président de *The Society for psychical research* : diamètre : 136 mm, profondeur : 23mm, épaisseur : 7mm.

Les journaux s'emparent de la question, ce qui oblige Goodchild à communiquer pour corriger certaines erreurs.

L'Ordre de la Table Ronde.

Wellesley rencontre alors (1909) un de ses parents de la lignée Tudor fondée par Owen Tudor, le héros d'Azincourt, ancêtre de Henri VII Tudor, issu de la maison royale du même nom. Neville Gauntlett Tudor Meakin est associé à un groupe templariste, proche de la Golden Dawn, fraternité fondée par les Francs Maçons rosicruciens en 1888 et dont les membres visaient à l'illumination par la voie rituelle et initiatique. Il est aussi membre de la Stella Matutina présidée par le Dr Felkin avec lequel il a signé un concordat ainsi qu'avec Waite, membre de Sacramentum Regis.

Meakin est aussi grand maître en exercice de l'Ordre de la Table Ronde et se proclame 40ème descendant du roi Arthur. L'ordre comprend 3 grades : page, novice, chevalier et un grade de

[254] Théosophe, elle présida ce mouvement à partir de 1907, libre penseuse, militante féministe, devint présidente du Parti du Congrés en Inde.

[255] *The Hiddden church of the Holy Grail* (1909).

perfection, Magus et compte à l'époque 3 chevaliers : Meakin, son beau père et un demi-frère appelé Plantagenêt. Felkin avait, dans l'OTR, atteint le grade de Senior Magus, Meakin comptant sur lui pour assurer la pérennité de l'ordre, estimant que même s'il n'était pas de la lignée de Joseph d'Arimathie, il possédait les qualifications suffisantes. De son côté Meakin était assuré que Wellesley était pour lui l'accomplissement de ses meilleurs espoirs puisque :

- il était de la lignée Tudor,
- il avait trouvé un Graal,
- il était intéressé à être initié,
- c'était une figure indépendante.

Wellesley le rencontre alors qu'il vient de constituer la vénération de la Coupe à Bristol et se trouve en plein projet de revitalisation des anciennes spiritualités de l'Ouest. Il lui explique sa vision des trois centres spirituels des iles britanniques : Avalon, Iona, les Isles de l'Ouest, les trois capitales, Londres, Edinburgh et Dublin faisant triangle. Meakin incorpore avec enthousiasme ce concept dans les schèmes de l'OTR. Ils décident de visiter Iona et font un pèlerinage à Glastonbury le 24 juin 1912 pour s'y préparer. Christine a alors la vision d'un vieil homme portant une robe blanche et une clef en blason et formant un triangle avec les doigts. Le 26 juin, ils sont à Iona qu'ils visitent pendant 7 jours avec la Coupe. Le 1er août, Wellesley a la vision d'une foule immense et agitée et revient à Bristol avec l'idée de l'avènement d'une vie spirituelle nouvelle pour les Isles.

En septembre, Meakin vient à l'oratoire pour instruire Wellesley des grades et rites de l'OTR avant qu'il reçoive l'initiation mais il meurt dans les bras du Dr Felkin la veille du jour choisi. Un débat s'ensuit avec Waite au sein de l'OTR sur la continuité de l'OTR et ils apprennent que Meakin a fait chevalier, quelques jours avant, un homme dont on ignore le nom. Felkin, qui devient Grand maître, part visiter la Nouvelle Zélande deux jours après la mort de Meakin, prenant tous les insignes et chartes de l'OTR avec lui. Il y établit deux écoles secrètes : *Whare Ra* pour éduquer la vision spirituelle et une école de chevalerie chrétienne. Il démissionnera de la grande maîtrise en 1916. Waite, de son côté, garda un lien avec Wellesley et reçut de lui des notes sur le symbolisme de Iona, Avalon et des Iles de l'Ouest. Il s'interroge sur la localisation des Iles de l'Ouest : Arron ? Devenish Island ?

La Coupe de Bristol attire également des maîtres hindous, de chefs spirituels divers, des catholiques aux Bahai's iraniens. Il semble alors que le lieu où elle est conservée devienne alors un point de rencontre entre Orient et Occident. Déjà le Nouvel Age et ses syncrétismes se dessine, come ne préfiguration…

Elle inspire également les mouvements de libération féminins de l'époque, la Coupe étant vécue par eux comme un point de dynamisation des spiritualités féminines. Elle devient dés lors un agent de réconciliation en association avec le celtisme renaissant, les visiteurs venant de diverses cultures. En 1906, une visiteuse a la vision d'une étoile brillante sur la maison où est gardée le Coupe. Christine Allen se marie avec John Duncan, un universitaire et artiste qui défend le revitalisme celte. Son ami, l'écrivain Charles Richard Cummel, biographe de Aleister Crowley, écrira dans *« The Heart of Scotland »* qu'il était possédé par l'esprit de Sharp (Fiona Mac Leod). Il disait avoir vu le Sidh de ses propres yeux et pensait que chacun pouvait ainsi apercevoir le peuple des fées.

En 1913, Kitty et Janet font pèlerinage à Glastonbury, puis Kitty quittera Bristol pour Letchwork emmenant la Coupe. Mary Allen s'engage dans les suffragettes.

En 1917, Wellesley est à Jérusalem à faire la guerre, il est blessé au combat puis soigné explore le delta du Nil. Il sera proche du général Allenby. C'est lui qui, en 1940,suggérera à Churchill le rite de la minute de silence devenu universel. Il meurt en 1968 après avoir étudié les centres consacrés à saint Michel en Grande Bretagne et sur le continent. La Coupe est maintenant conservée à Chalice Well.

Alice Buckton, *Eager Heart* (1867-1944).

Poète, dramaturge[256], écrivain de renom, Alice Buckton va jouer un rôle également important dans le revivalisme de Glastonbury, c'est une Avalonienne célèbre.

Passionnée des méthodes éducatives de Froebel et Pestalozzi, elle ouvre un jardin d'enfants à Birmingham, après un séjour d'études en Allemagne.

En 1907, elle visite l'oratoire de la Coupe à Bristol et se trouve parfaitement en phase avec la spiritualité qui s'en dégage, y voyant le modèle de réinvestissement de la féminité dans la spiritualité occidentale. Les servantes de la Triade la conduisent alors à Glastonbury d'où elle revient avec l'idée de s'y fixer. Ceci va désormais inspirer son œuvre. Elle s'installe à Chalice Well, consacrant l'intégralité de ses ressources à son engagement, et y constitue une petite communauté. Elle organisera de nombreuses rencontres artistiques avec Dion Fortune, Frédérick Bligh Bond. Elle y crée le Chalice Well College à la fois lieu d'éducation et maison d'hôtes. Un film est tourné là qui raconte l'histoire de Glastonbury à travers le temps. Elle y meurt en 1944 après avoir jeté les bases d'un centre culturel international. 50 ans après toute la cité célébrera l'anniversaire de sa disparition.

[256] Eager Heart, a Christmas Mystery play, 1904, est sa pièce la plus célèbre…

Rutland Boughton (1878-1960), le compositeur.

Ce musicien et compositeur, ami de Bernard Shaw, va trouver à Glastonbury le renouvellement de son inspiration. Impressionné par la musique de Wagner, il s'associe à Reginald Buckley, écrivain arthurien, pour le livret et ils composent ensemble « *Music Dream for the Future* » reprenant la première partie du cycle arthurien de Buckley : « *Uther and Ygerne »* qu'ils renomment « *The birth of Arthur »*.

Un groupe artistique se forme autour d'eux et un festival en naîtra. Boughton quia quitté son épouse et vit avec une comédienne est empêché de jouer à Glastonbury par les autorités puritaines des lieux, ils joueront la pièce à Bournemouth en associations avec les danseurs de Margaret Morris (*The Morris dancers*).

Ils reviendront à Glastonbury quelques années plus tard pour y créer « *The Glastonbury Festival School* » auquel Christina Walsh, la compagne de Boughton apportera sa compétence. Il connaîtra force et vigueur après la guerre en 1919, Boughton rêvant d'un Bayreuth arthurien à cet endroit. D'autres villes s'associent, en 1920 on jouera « *The Immortal Hour* », inspiré de l'œuvre de Fiona Mac Leod et des secrets de la Coupe du « Nouvel Age ». Un circuit touristique se met en place tandis que le Festival se développe : 1924 : représentation de « *The Queen of Cornwall* » de Thomas Hardy, 1926 : création de « *Bethléem »,* où le Christ apparaît en costume de mineur, (entre temps Boughton est entré au Parti Communiste). Boughton quitte Glastonbury et meurt à KIlcot en 1960.

En 1996, dans l'esprit qu'il a implanté sur les lieux, l'idée renaîtra avec le Festival pop de Glastonbury, internationalement connu et qui connaîtra, en 2011, sa 43ème édition. On y représentera la première année sa composition « *The Immortal Hour* », tandis que les mélomanes redécouvrent la musique de Rutland Boughton… *Rex arturus, rex quondam futurus…*

Frederick Bligh Bond, l'Architecte (1864-1945).

Historien, archéologue, archiviste, mais également passionné par le paranormal, Bond est fasciné dés son jeune âge par les ruines de l'Abbaye de Glastonbury. Il y commence ses investigations par la recherche de chapelles disparues et s'appuie pour se faire sur ses propres révélations psychiques et sur les travaux de son ami le capitaine Allan Bartlett, passionné d'histoire et de légendes celtes, et membre de « The Society for psychical research ».

Il pratique la gématrie et le dessin automatique sous dictée inconsciente et découvrira deux chapelles : celle de Mary Chapel et celle d'Edgar Chapel.

Il publie en 1918 : « *The Gate of remembrance* » et se trouve au cœur de querelles entre catholiques, protestants américains et anglicans pour le rachat des ruines qui seront finalement acquises par l'Eglise d'Angleterre avec l'appui de la Couronne.

Après la découverte de motifs sculptés représentant une structure en coquille d'où émanent des rayons (le tribann celte ?), il publie un article spéculant que le nom d'Avalon viendrait des mots celtes *abann* (pomme) et *ann* (pierre).

Il rencontre plusieurs fois Goodchild sur place et à Bath. Ils auront ensemble des entretiens approfondis au cours desquels ils compareront leurs approches. Mais peu à peu, suite à des jalousies, Bond est évincé de la Société des Antiquaires et des ruines de Glastonbury jusqu'à interdiction d'y fouiller. Il restera membre de la Society for Psychical Research où il continuera à publier. Son président, Sir Arthur Conan Doyle, l'y encourageant, il voyage aux USA et y adhère à la société américaine du même nom et collabore à *Survival*.

Il y demeure, devient prêtre de la Vieille Eglise Catholique (qui ne reconnaît pas l'autorité de Rome) et travaille au sein d'une loge maçonnique. Il a toujours le désir ardent de revenir à Glastonbury, son archevêque, Francis, ami et traducteur de Khalil Gibran, et qui sera le curé de Woodstock dans les années 60 (on le surnommait le pasteur des hippies) le conseille dans ce sens, soulignant les convergences qui existent, selon lui, entre Woodstock, « *La terre dans le ciel »,* des amérindiens et Glastonbury, « *porte du paradis celte »*. De même l'idéologie hippie convergeait, pour lui, avec la pensée chrétienne primitive condamnant également matérialisme et compétition, prônant l'amour universel de la Vie, l'émancipation de la femme, leur rencontre, en des lieux privilégiés, étant de nature à favoriser l'advenue d'un Nouvel Age spirituel. Les deux festivals pop de Woodstock et Glastonbury –aujourd'hui dit le plus grand festival du monde- seront bien à l'origine de ce renouveau du mythe New Age.

En 1936, Bond revient en Angleterre et trouve les ruines de l'abbaye négligées, les autorités locales lui manifestant à nouveau leur hostilité, il se retire dans le Nord Galles et meurt en 1945.

Sa fille, Mary Bond, personnalité fragile mais riche et intéressante, vivant dans le monde des fées, disait avoir été, en ces lieux sacrés, en présence de créatures de l'Autre Monde. Elle conservait nombre des travaux inédits de son père.

Dion Fortune, the « Changeling »,ou Violet Mary Firth Evans, née Violet Mary Firth (1890 – 1946).

Esotérologue, spécialiste de la kabbale, Violet a connu Bligh Bond, Alice Buckton, Rutland Boughton. Sa mère était persuadée qu'elle était une enfant changée au berceau par

intervention féerique. En tout cas elle manifeste dés son plus jeune âge des dons d'écriture, de visualisation, et dit que d'étranges êtres colorés habitent sa tête.

Elle s'intéresse à la psychologie puis passe à l'occultisme et utilise ces deux références sans ses analyses. Trois groupes vont l'intéresser :

- Le groupe formé autour de Théodore Moriarty (+ 1923), un rosicrucien irlandais franc-maçon,
- L'Hermétic Order de la Golden Dawn,
- La Société Théosophique.

En 1919, elle est invitée au temple Alpha et Oméga de la Golden Dawn. Instruite dans la Kabbale, elle prend le nom de Dion Fortune car la devise de sa famille est « *Deo, non fortuna* ».

Spiritualiste pragmatiste sa proximité de la ST lui font se rapprocher de HP Blavatsky (tout en évitant Krishnamurti), car pour elle, HPB est dans la perspective des mystères d'Isis, de la Déesse dont elle se proclame l'esclave. Elle adhérera à un groupe dissident de la ST : « *The Christian Mystic Lodge* », puis quitte la ST en 1927 et la GD en 1929 pour fonder sa propre communauté : « *Inner Light* ».

Sur Glastonbury, son ouvrage « *Avalon of the Heart"* écrit sur la base d'écritures automatiques, procède d'une expérience vécue pour avoir traversé un matin l'Abbaye avec Bond et après avoir vu le Coupe de Ste Bride. Séjournant souvent chez Alice Buckton, à Chalice Well, elle écrit que les Atlantéens avaient un « Mont-Coupe » qui les mettait en contact avec l'au-delà. Inspirée par les pensées de Socrate et Thomas More, elle dit avoir traversé la pensée des maîtres occidentaux et nomme Jésus « *le fils initiateur de l'Ouest* » [257]. Empruntant au paganisme l'attraction des énergies naturelles et au christianisme la transcendance, elle situe le Christ au sommet de la force suprême de l'Univers (nous sommes proches du point Omega de Teilhard de Chardin).

La puissance apportée par le Christ à l'homme mais occultée par l'Eglise a ainsi, pour elle, deux sources : astrale et spirituelle. A Glastonbury, elle constate que ces deux forces se trouvent en équilibre entre la Tor, le Puits et l'Abbaye…S'y rencontrent en effet l'antique foi de Bretons et celle des chrétiens. L'Abbaye est donc une terre sainte consacrée par la présence des saints.

Pendant la guerre, elle invoquera les Gardiens d'Avalon pour la défense de la Nation, et nomme : « *Arthur, Merlin, l a Vierge et le Maître Jésus* ».

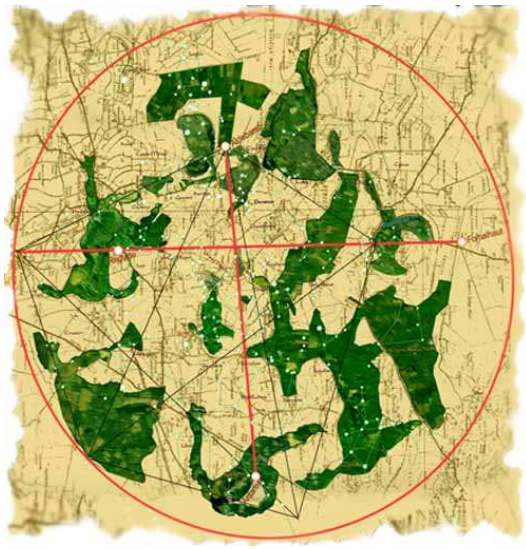
[257] Cf ses nouvelles : The Sea Priestess, et Moon Magic.

Elle pensait que l'on pouvait combattre le nazisme par des symboles comme la minute de silence, ou le soldat inconnu.

En 1943, elle accueille Arthur Rubinstein qui vient de perdre son fils et l'emmène à Chalice Well pour se ressourcer. Ce séjour aurait inspiré l'oeuvre du maître : « *Holyest Erth* » construite autour de la figure de Joseph d'Arimathie, le gardien de la coupe du dernier souper. Son héros Arvigarus y est l'aïeul de Bran le Béni.

En 1946, Dion Fortune meurt à Londres, elle aurait proclamé : « *je suis la dernière des)Avaloniens* ».

Un nouvel Age pour Avalon.



Après la seconde guerre mondiale, le site connaît un temps de latence bien que quelques figures s'y manifestent :

-Cowper Powys, (1872(1953) philosophe, poète, romancier, auteur de « *A Glastonbury romance, Les enchantements de Glastonbury*»,« *Lucifer* »….

Katherine Maltwood(1878-1961), peintre, désigne et reproduit le Zodiaque d'Avalon voir figure) qu'elle repère dans la voûte céleste. Cette théosophe romantique est mariée à un maçon, businessman et inventeur. Ils construisent entre Glastonbury et Bridgewater une demeure Le Prieuré ans le pur style néo-gothique.

D'un « insight » sortira "*The High History of the Holy Grail*" inspirée du Perslevaus et dont la clef se trouverait dans le Zodiaque. Elle explique que les forces primordiales avaient leurs représentations symboliques dan les constellations ainsi Arthur personnifierait le soleil, le Graal, l'ensemble du Zodiaque. Pénétrer le secret de la quête ce serait donc pénétrer le symbolisme du zodiaque.

Elle ouvre la voie aux pensées du New Age, Aquarius étant le signe de Glastonbury et Chalice Well, la fontaine du sang, la représentation du Verse Eau, prophétisant que la vieille abbaye sera restaurée pour servir le dessein du Grand Architecte de l'Univers et que Chalice Well purifiera ceux qui seraient tentés par les miasmes du pseudo-occultisme.

Revivalisme.

Les premières manifestations de jeunesse lui donnent raison avec le Festivals de 1963 et 1964 tandis que Geoffrey Ashe ouvre la compréhension du site à un large public [258]. Avalon devient un centre de rassemblement ouvert à nombre de groupes non conformistes inspirés par the Power Flower, Love and Peace …

Deux organes d'information y contribuent :

- The international Times,
- Gandalf's Garden édité par Muzz Mury , le numéro 4 appellera les hippies à rallier Avalon.

Ashe publie *« Glastonbury, clef pour le futur »,* forme « *The Camelot Research Committee* » et institue Avalon comme lieu de pèlerinage et de migration. On va même trouver, dans ces groupes, des personnes inspirées par le phénomène OVNI (*The flyer saucer vision*).

John Mitchell qui lui s'adresse à un public érudit publie « *La Cité de la Révélation»* ressuscitant les travaux des anciens avaloniens tandis que les œuvres de Tolkien sont mises en relation avec les romans arthuriens.

Un bureau de voyage, « *The Glastonbury altermonde community voyage* », organise des visites et contribue à asseoir la renommée internationale du site, tandis que les fêtes de la déesse « The Goddess conference » attirent, chaque année, des adeptes et des visiteurs plus nombreux.

Pour conclure, une quête actualisée…

Peu importe à ce niveau de savoir si la Coupe de Goodchild est une vraie relique, ou si le roi Arthur et la reine Guenièvre reposent bien à Glastonbury, il est pour nous patent que les significations imaginaires qui sont à l'origine de ces mythes renaissent et se répandent, étant à nouveau socialement partagées.

[258] King's Arthur Avalon, the Story of Glastonbury, Arthur's Quest for Britain…

Elles procèdent, pour nous, d'un régime de l'Imaginaire qui vient équilibrer les catégories modernes vouées au culte de l'éclairement et de la mystification quand les symboles ascensionnels, hiérarchiques, la pensée dualiste imposent leurs canons héroïques largement partagés.

Nous avons en effet pointé, la redondance des images nocturnes et aquatiques au cœur de la démarche des Avaloniens, la prépondérance des schèmes féminins dont la Coupe est l'archétype, et que la revitalisation du culte de la déesse, l'importance accordée à la Triade féminine de Goodchild, les travaux d'Alice Buckton , de Dion Fortune ou de Katehrine Mlatwood, viennent renforcer. Les « Avaloniens » sont largement des « Avaloniennes », leur quête de la Coupe est bien celle de la féminité retrouvée. Carl Gustav Jung a montré après d'autres qu'en alchimie le vase est symbole d'idée mystique. "*Il est toujours un*, écrivait-il, *doit être rond, à l'image de la voûte céleste, afin que les étoiles, par leur influence contribuent à l'oeuvre*".

En fait, le *graal-coupe* représente l'utérus de la Déesse-Mère, qui donne la vie à toutes les créatures du Monde, à condition d'être fécondé. Or, l'on sait que le pays du Graal est stérile, dévasté et qu'on attend le chevalier élu qui doit lui redonner cette fécondité perdue. N'est ce pas ce rôle qu'assument des Goodchild ou Bond voulant faire sortir Glastonbury de sa léthargie séculaire ?

La quête est une tentative de reconstitution de l'état paradisiaque qui a précédé la naissance. De même la tentative qui vise à tenter de rechercher la souveraineté (les corps des souverains arthuriens) renvoie à la société celtique où la souveraineté était toujours représentée par une femme, et donc à celle de la féminité ici divinisée.

Le Graal est encore lié au tombeau, car la Mère ne se contente pas de donner la vie, elle est aussi la Terre Mère qui accueille le défunt. Ce double aspect de la Vie et de la Mort correspond à l'image primordiale de la mère. D'où les cultes de passage, (Mystères) qui entretiennent des relations avec le culte des déesses-mères.

Le Graal, c'est encore le grand mystère de la vie et de la mort, celui de la religion chrétienne, mort et résurrection, rédemption par le Sang versé nous renvoient aux origines de l'Humanité. Le tombeau du Christ, le calice de la Messe renouvellent ce sacrifice de la Mort et de la Résurrection.

Trésor caché, comme dans de nombreux contes de fées où chacun a sa propre représentation du trésor caché, matériel ou spirituel, le Graal ne se manifesterait qu'à certaines périodes et le mythe nous enseigne ce précepte que nos « avaloniens » semblent avoir intégré coimme constituante de l'imaginaire social du lieu : une seule personne est en mesure de le découvrir, de Galaad, l'enfant au cœur pur, à Goodchild "le bon enfant"…